ENSAYO TEÓRICO

DE

DERECHO NATURAL

APOYADO EN LOS HECHOS,

POR EL R. P. LUIS TAPARELLI,

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS,

TRADUCIDO DIRECTAMENTE DE LA ÚLTIMA EDICION ITALIANA HECHA EN ROMA
Y CORREGIDA Y AUMENTADA POR SU AUTOR,

POR D. JUAN MANUEL ORTI Y LARA,

ABOGADO DE LOS TRIBUNALES DE LA NACION Y CATEDRÁTICO DE FILOSOFIA.

TOMO IV.

Con licencia de la Autoridad Eclesiástica.

MADRID.
IMP. DE TEJADO, CALLE DE SILVA, 47 Y 49.

1868.

NOTAS

DEL

ENSAYO TEORICO DE DERECHO NATURAL.

NOTAS DEL LIBRO PRIMERO.

I.

JUSTIFICACION DE LA FILOSOFÍA ITALIANA.

No queremos con esto atribuir exclusivamente á Francia el mérito de tan dichosa restauracion, pues en todas partes la tiranía del sensualismo indignó á los verdaderos filósofos y provocó sus protestas. Pero no puede negarse que el grito de los espiritualistas franceses, por privilegio especial de aquella nacion, aun en nuestros mismos dias, ejerció mayor influjo sobre la Europa meridional; y con tanto más gusto les reconocemos este merecimiento, cuanto más acerbo y despreciativo ha sido el tono con que uno de sus filósofos más célebres, el Sr. Cousin, ha tratado de vituperar y rebajar la filosofía de los italianos, presentándola como á una esclava que va arrastrándose en pos de los sabios de Francia (*a*). Haciendo á estos la justicia que merecen, creemos tomar la más honrosa represalia de sus ultrajes. Permítasenos sin embargo recordar al Sr. Cousin, que ya en fines del siglo XVIII, y miéntras la filosofía francesa dormia un sueño letárgico bajo (*b*)

(*a*) «Se trainent à la suite de *la France*—leur présent est le pasé de »la France.»—(Cousin, *intr.* lec. 13, pág. 401.)—(Véase tambien su *Histoire de la Philosophie*, t. I, lec. 12, pág. 439.)

(*b*) «Deux écoles se sont partagé le XVIII siècle, savoir le sensualisme en France.» *Avis des éditeurs* de l'Introduction à l'Hist. de la Phil.

el yugo del sensualismo, el inmortal Gerdil, príncipe entónces de los filósofos italianos, proclamaba muchas de las verdades que hoy parecen como nuevas en las cátedras de París, y lo hacia por cierto sin mezcla de aquellos errores que tan en breve han oscurecido la gloria de los restauradores franceses. Véase por ejemplo su obra: *Orígenes del sentido moral, Discurso filosófico acerca del hombre*, etc. (*a*).

II.

SOBRE EL LENGUAJE FILOSÓFICO.

Desde la época en que Descartes empezó á declamar contra todos los conocimientos no racionales, solicitando que se tuviese por dudoso cuanto acerca del particular nos dicen los sentidos, las historias, etc. (*Lettre au traducteur*), los filósofos secuaces suyos levantaron el grito contra la irracionalidad, decian ellos, del lenguaje ordinario, y exigian que se inventara un lenguaje filosófico. El conde De Maistre (que sin profesar el eclecticismo tuvo tanta parte en la restauracion de la filosofía) censura grandemente el *desideratum* de estos filósofos, y parece querer probarnos (en las *Veladas de San Petersburgo*) que sus tentativas acerca del particular no fueron ni pudieron ser dichosas. Sin tomar parte nosotros en la disputa, notemos únicamente que la lengua es la expresion del pensamiento, y por consiguiente, que la lengua no puede errar sino cuando vaya errado el pensamiento: la lengua, pues, no será filosófica cuando el pensamiento no lo sea. De este principio se deduce: 1.°, que respecto de las nociones más comunes, la lengua comun debe ser rectísima; 2.°, que respecto de las nociones ménos vulgares, la lengua debe expresar con rectitud lo que el hombre entiende naturalmente; 3.°, que el lenguaje filosófico es útil para los filósofos, pero debe ser necesariamente sistemático, y por tanto variable al tenor de los sistemas; 4.° que la fuente de la cual pueden deducirse los principios más genuinos es más bien del lenguaje usual ó comun que del filosófico.

(*a*) Véase á este propósito la obra del ilustre presbítero Rosmini: *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, t. I, pref. pág. VIII.

III.

CONTINÚA EL MISMO ASUNTO: ANALOGÍA ENTRE LO ESPIRITUAL Y LO MATERIAL.

El ilustre profesor Sr. B. Galluppi no admite en el lenguaje filosófico, hablando del espíritu, las palabras *movimiento* y *tendencia*, las cuales, pregunta, ¿qué expresan (*a*)? Conviene, pues, explanar este principio para no dar lugar á posteriores dudas.

Ántes de todo sentemos una observacion.

Todo lenguaje *psicológico*, desde el mismo nombre de *espíritu*, sujeto de la psicología, es una *terminologia material*: ni el pueblo, ni los filósofos, aun los más resueltos á exterminar las metáforas, supieron hasta ahora abolir enteramente la analogía del lenguaje espiritual con el material. El mismo egregio profesor cuya opinion examinamos, en el acto en que desecha al *movimiento* y á la *tendencia*, ¿con qué las sustituye? con el *pensamiento*; lo cual en resúmen no significa sino *tomar en peso*, ó sea *pesar*; y no veo en qué ni porqué nuestro ánimo pueda compararse mejor á una balanza que *pesa* que á un caballo que *corre* y *tiende* á la barrera; una y otra fórmula son igualmente metafóricas en su orígen, y si falsa es la segunda, no ménos falsa será la primera.

En realidad de verdad es cosa natural al hombre el uso de estas formas para expresarse; y tan natural que, por mucho que las esquive, no puede hablar sin ellas: ¿hemos de deducir por eso que la naturaleza le ha puesto en la dura necesidad de estar disparatando perpétuamente? Por mi parte me guardaré muy bien de causar tal injuria á la madre naturaleza, desmintiendo lo que la misma nos habla por boca de todos los hombres; ántes bien, admitiendo el hecho como principio, pediré á la filosofía, no que lo corrija, sino que lo explique. Y pues el hecho constante del lenguaje me dice que la voluntad es una *tendencia* y tiene un *movimiento*, pediré á la filosofía que me diga no *si hay*, sino *cuál es* el principio de identidad que hace verdadero el vocablo, ora se le aplique al cuerpo, ora al espíritu.

Cuando me pongo á meditar sobre el *movimiento* del cuerpo,

(*a*) *Filosofía moral*, c. 2, § 9.

é interrogo á la filosofía, me responde que el movimiento es en el cuerpo una mudanza de lugar, ó sea el acto con que un cuerpo pasa de un lugar á otro. Y esta palabra *lugar* ¿qué expresa? No expresa otra cosa sino una relacion en el espacio *concreto*, ó como otros dicen, *real*. El movimiento activo del cuerpo es, pues, un acto con que el cuerpo cambia sus relaciones en el espacio concreto. Este *acto* dura mientras el cuerpo no haya tocado el término á que *tiende*, ó que da complemento á su *tendencia*. Pero ¿qué quiero yo significar con esto de *tendencia* del cuerpo? Claro está: si moverse es el acto propio de quien *tiende*, la *tendencia* es el principio, ó sea la causa del movimiento; pero no ya de un movimiento cualquiera, pues que el vocablo *tender* es relativo, y contiene la idea de un término á que se tienda. Por consiguiente el análisis del movimiento corpóreo me presenta cinco ideas: 1.ª la del cuerpo que obra; 2.ª la del principio con que obra, llamado comunmente *fuerza*; 3.ª la de la relacion local (ó sea *punto*) *de que* parte su accion; 4.ª la de la relacion local *á que* se dirige; 5.ª la de la contínua mutacion sucesiva de relaciones locales, ó lo que es igual, el no reposar ni un momento en una misma relacion. La fuerza *con que* se mueve, se llama *tendencia* cuando se la considera ordenada al término final, ó sea á la última relacion á que debe llegar el objeto que se mueve.

Ahora me pregunto á mí propio: ¿está el movimiento *esencialmente* unido al cuerpo? Ciertamente que no, pues si de otro modo fuera, todo cuerpo estaria en movimiento: luego puedo separar del cuerpo la idea de *movimiento*. Pues bien, si el espíritu es capaz de todas las afecciones expresadas en el análisis del movimiento corpóreo, excepto aquellas que son propias del cuerpo, rectamente podré aplicar al espíritu la palabra *movimiento*. Analicemos esta aplicacion, y veamos si procede. Con sustituir al cuerpo el *espíritu*, y á las relaciones *concretas* de *espacio* las relaciones *inteligibles* de *órden*, hallaremos que todo lo demas es lo mismo. Así pues, el análisis del movimiento del espíritu me presentará: 1.º un espíritu agente; 2.º el principio con que obra, llamado comunmente *fuerza* ó *facultad*; 3.º la relacion de órden de que parte su accion; 4.º la relacion de órden en que su accion se termina; 5.º la contínua mutacion sucesiva de estas relaciones. Si todo esto puedo hallarlo en el espíritu, claro es que tendremos un *movimiento* espiritual, como al hallarlo en el cuerpo, hemos hallado un movimiento corpóreo. Veámoslo.

Cuando pido al lenguaje vulgar una palabra que exprese un *movimiento espiritual*, doy al instante con el verbo *discurrir*: veamos, pues, si á mi espíritu cuando discurre, puedo aplicarle la idea analítica de movimiento. Este espíritu mio, que ahora está *discurriendo* ¿está verdaderamente *corriendo* de un punto á otro? Sin duda, pues ha partido de mi *cuerpo semoviente*, y quiere llegar al *movimiento espiritual*; por consiguiente, ha cambiado en realidad sus relaciones, ó mejor dicho, ha ido cambiándolas sucesivamente; y á cada nuevo paso que ha dado en el raciocinio, se ha puesto en nuevas relaciones con las verdades que han ido presentándose ante los ojos de mi inteligencia, ó sea de la *facultad* ó *fuerza* con que mi espíritu ha ido cambiando sucesivamente sus relaciones *hasta* llegar á la verdad en que al fin reposará. Nótese bien este *hasta*, pues él nos dice qué cosa sea *tendencia* espiritual: *tender*, hemos dicho poco ántes, es voz relativa, y tanto quiere significar como moverse *hasta* llegar á tal ó cual punto determinado.

Aquí tenemos ya halladas en el espíritu todas las ideas que hallamos en el *movimiento* corporal, á saber: 1.° el sér que se mueve; 2.° la fuerza; 3.° el punto de partida; 4.° el punto á que se dirige; 5.° la sucesiva mutacion de relaciones. Tenemos igualmente halladas todas las ideas contenidas en la *tendencia*, pues tenemos un *movimiento* que dura *hasta* llegar á un punto determinado.

Y yo ahora pregunto: ¿por qué no he de poder usar el vocablo allí donde encuentro la cosa? ¿quizás porque el sujeto sea diverso? Pues entónces todos los adjetivos tienen que apropiarse á un solo sustantivo, ó al ménos á una sola especie; y no podré, por ejemplo, emitir de *tres* libros diversos *tres* proposiciones, pues que la proposicion es un sér espiritual, y el libro un sér corpóreo; de manera que el *tres* tiene que aplicarse exclusivamente á uno ú á otro.

No; el hombre, *sér compuesto* sí, pero tambien *uno*, no puede hablar sin asociar necesariamente con perfecta unidad los dos órdenes de conocimientos cuyo principio siente en sí propio, y los objetos en uno y otro de los dos órdenes de séres que conoce. Ciertamente la primitiva significacion de los vocablos procede del órden sensible; pero esto sucede porque de los sentidos procede la primera excitacion de nuestras facultades para obrar segun su naturaleza. Pero así como seria erróneo inferir de la precedencia

cronológica de las nociones sensibles la nulidad de las espirituales, así tambien lo seria no ménos inferir de la precedente significacion material de las voces, que estas no tienen verdaderamente un significado espiritual. Pues el lenguaje nos ha sido dado para expresar todas nuestras ideas, claro es que realmente las expresa todas, ora sean espirituales, ora materiales; y aun pudiera añadir, como lo enseña todo metafísico, que todavía es más necesario al espíritu que al sentido; de tal manera que si un juez equitativo oyese un dia á las ideas sensibles mover pleito contra las espirituales en reclamacion de la exclusiva propiedad del lenguaje, es muy probable que las condenase con costas, recordándoles el estrecho parentesco que tienen con los *animales que no hablan*, y que así como la existencia del hombre comienza principalmente por el órden material, y se perfecciona principalmente en lo relativo al órden espiritual, así tambien su lenguaje, rudo en el principio, tiene *principalmente* un significado material, hasta que perfeccionándose luego, le tiene *principalmente* espiritual.

Permítame, pues, la filosofía usar de las palabras *tendencia* y *movimiento* espiritual, palabras puestas en mis labios por la naturaleza misma, claras en sí para todo el mundo. Cuando yo digo que *se mueve la mente ó la voluntad*, quiero significar que se pone en estado de cambiar sus relaciones; cuando digo que *tiende*, quiero significar que *se esfuerza en moverse para* llegar á tal ó cual relacion; y cuando hablo de sus *tendencias*, me refiero á los conatos con que se esfuerza por tocar á su término.

IV.

OBSERVACION RESPECTO DE GALL.

«Figurémonos un sér dotado de un órgano; este sér sólo podria sentir una clase de sensaciones, y no habria razon alguna para que el animal no siguiese la inclinacion, etc.» (Gall, *Du cerveau*, pág. 281.) Gall, que incurre en el materialismo más bien por vicio de su sistema especulativo que de propia voluntad, sírvese de este principio para demostrar que la libertad depende casi exclusivamente de los órganos; falsa consecuencia originada tan sólo del error capital de su sistema, que consiste en atribuir á los órganos el ejercicio de la inteligencia, de la misma manera que

se les atribuyen las sensaciones. La refutacion fisiológica de este error puede verse en Berard: *Rapports du physique et du moral.*

V.

UNIDAD DEL SÉR.

Un sér que no fuese *uno*, no seria el *sér* que es, sino *dos séres*; lo cual repugna tanto como que uno equivalga á *dos*. Esta unidad puede presentarse bajo diferentes aspectos, segun los puntos de vista bajo los cuales puede ser considerado el sér mismo. Es puramente *lógica* ó *subjetiva* la unidad, cuando depende de un simple acto del entendimiento; y *objetiva* ó *real*, cuando se encuentra en el objeto independientemente de un pensamiento; es *complexa* ó *simple*, segun abrace muchos términos ó no encierre más que uno solo; es *esencial* ó *accidental*, segun la union de estos términos proceda de la esencia ó de los accidentes; es *natural* ó *artificial*, segun proceda de la naturaleza ó del arte. Pero en todo caso la *unidad* es siempre proporcionada al *sér*; así como al sér *lógico* corresponde la unidad *lógica*, así corresponde al sér *real* la unidad *real*, al sér *natural* la unidad *natural*, etc.

VI.

SOBRE LA PERCEPCION.

Cuando usamos una expresion vulgar para alguna demostracion, no debe creerse que intentamos poner la fuerza de esta en la sola analogía de la palabra; nuestra intencion entónces es recurrir al testimonio del sentido íntimo, orígen de la lengua comun, segun la regla de Reid. (Véase la nota III.)

Así, pues, en la materia de que se trata, si consulto el vocabulario psicológico de cualquiera lengua, veo que el acto de *percibir* es presentado como el de *tomar* ó *coger* alguna cosa de fuera (*a*). Todo hombre conoce por lo tanto que en el acto de

(*a*) Tales son en frances las palabras *saisir*, *comprendre*, etc.; en italiano,

comprender toma algo de fuera (*abstrahit*). Suponer que esta constante analogía de las palabras es puro efecto casual, equivale á negar el principio mismo de causalidad. Su propio juicio dice al hombre que cuando conoce, *toma* algo: atribuir á error este sentimiento, seria tanto como enmendar la plana á la naturaleza en vez de explicarla.

Al considerar la verdadera filosofía la lengua como un don de la naturaleza, consulta al sentido íntimo y ve que en el acto de comprender se encierra una verdadera *percepcion*. El entendimiento toma y hace suya la *naturaleza*, el *sér* de su objeto. No siendo así, ¿podríamos decir: *es*? Hé aquí, no obstante, el verbo de nuestra inteligencia y el lazo esencial de todo juicio. No son, por consiguiente, imágenes ni emanaciones de los objetos trasmitidas á nuestras inteligencias lo que llevan á estas el *sér* de los objetos y nos hacen comprender lo que *son*. No: lo que acaece es que el entendimiento aplica su actividad á las sensaciones reunidas en un *yo*, y de esta suerte, por efecto de su natural virtud, abstrae el sér del objeto cuyos fenómenos son las sensaciones; y recibiendo este sér en sí mismo, se trasforma en la imágen del sér que conoce. Tomar de esta manera la *forma* de un objeto es lo que llamamos *comprender*, etc. ¿Ni cómo se podria comprender ni conocer cosa alguna sin alguna semejanza *intelectual* entre lo que conoce y lo conocido, sin alguna modificacion de nuestra inteligencia que exprese el *sér* que ella conoce?

Pero debe notarse que esta *semejanza* de la inteligencia con el objeto nunca puede llegar á ser objeto de nuestro conocimiento, á no ser en el acto de la reflexion, *en el que conocemos que conocemos*; de otra manera, tendríamos necesidad de una segunda trasformacion del entendimiento para conocer la primera semejanza, y así sucesivamente por una serie indefinida; conoceríamos nuestra idea y no el objeto exterior. Esta trasformacion de la inteligencia en la imágen de aquello que conoce, significase por medio de las palabras *penetrar*, *comprender*, *concebir*, etc.: es, pues, un

---

comprendere, *percipere*, etc., derivadas del latin; en ingles, *to conceive*, *apprehend*, *mistake*, etc. Estas palabras, y muchísimas otras, demuestran que todos los hombres propenden á atraer á sí el objeto que les es conocido. Con mucha razon dijo Bossuet (*Sermon sur la Sainte Trinité*): «El entendimiento obra sólo en sí mismo... esfuérzase en hacer acopio de cuanto encuentra fuera. De aquí que *comprendemos* una *cosa*, etc.»

acto por el cual la inteligencia conoce; pero no es el objeto conocido (*a*). Véase de qué manera la percepcion es un principio que determina nuestra inteligencia, la cual es por sí misma indeterminada.

VI*.

DIFERENCIA ENTRE LO HONESTO Y LO AGRADABLE.

Discurriendo Mr. Cousin (*b*) sobre la moral de Locke, dice que «este filósofo saca la idea del bien y del mal, del temor y de la esperanza, de los premios y castigos, es decir, que funda el principio en la consecuencia, y confunde... el consiguiente con el antecedente...» En esta refutacion demuestra Mr. Cousin su perspicacia distinguiendo lo útil y lo agradable de lo honesto. «Fijad la atencion, dice, sobre lo que constituye la obligacion: esta versa sobre el bien que debe hacerse... nada tiene que ver la obligacion con la facilidad ó el peligro de su cumplimiento, ni con las consecuencias que de él se siguen... porque el placer y el dolor, la felicidad y la desgracia, sólo son objetos de la sensibilidad; y el bien y el deber moral son conceptos de la razon... Dado caso que lo útil fuese inseparable de lo bueno, no por eso serian estas dos cosas idénticas en sí mismas; no por lo que tiene de útil es la virtud obligatoria y se atrae el respeto y la admiracion universal... Si el bien fuese sólo lo útil, la admiracion que excita la virtud guardaria siempre proporcion con su utilidad, lo cual no su-

---

(*a*) Por no haber comprendido bien esta diferencia, se declararon los escoceses en oposicion con aquellos filósofos segun los cuales la idea del objeto conocido se halla en el sujeto que conoce. (Véase Reid, *Essais*).—«Si se hallasen en él estas ideas, dicen los escoceses, conoceríamos las ideas y no los objetos. Esta es la razon de que todos estos filósofos propendan al idealismo.» Mas sus adversarios pueden responder:—«¿De veras? ¿Por qué condenais asimismo por falsas no sólo la lengua vulgar, á cuya defensa salís frecuentemente con tanto ardor, sino tambien la aprobacion de los hombres entendidos, unánimes en admitir la representacion de lo que se conoce? La dificultad de los escoceses desaparece si se toma la *idea*, no como *objeto*, sino como *forma* del conocimiento. Concilíase de este modo la existencia de una imágen interior con el conocimiento directo del objeto exterior; porque el entendimiento que conoce *se convierte en la imágen*, pero *no ve la imágen* de lo que conoce.»

(*b*) *Historia de la filosofía*, lec. 20.

cede. Quizá sea culpa de la humanidad el ser hecha de este modo; pero su admiracion no siempre expresa su interes... No hay un acto de virtud, por provechoso que sea, que pueda compararse, bajo el aspecto de la utilidad, con el benéfico influjo del sol. Y ¿quién admiró nunca al sol? ¿Quién experimentó nunca hácia él ese sentimiento de admiracion y respeto que nos infunde aun la accion virtuosa más estéril?... Puede uno aprovecharse de una accion sin admirarla, así como puede admirarla sin aprovecharse de ella; de otra suerte la accion virtuosa no seria otra cosa que un cálculo afortunado. Ahora bien, la humanidad exige á sus héroes un mérito distinto del de un hábil mercader, y léjos de ser la utilidad del agente y su interes personal el título y la medida de la admiracion, acaece que en igualdad de circunstancias el fenómeno de la admiracion disminuye ó se aumenta en la proporcion misma de los sacrificios que impone la accion virtuosa.» En efecto, para disminuir el mérito de cualquiera accion grande basta atribuirla á miras de interes; y si llega á robustecerse esta sospecha, desvanécese el prestigio del heroismo y el héroe se trasforma en especulador.

Demuestra despues el Sr. Cousin que lo útil se junta naturalmente á lo honesto, y juzga lo honesto por digno de premio y la falta de honestidad por merecedora de castigo. Pero ya trataremos más adelante esta materia.

La ocasion nos convida á decir algo del sistema utilitario que tantos progresos hizo en el pasado siglo; sistema presentado bajo formas tan seductoras, que para hacer inteligibles las doctrinas que lo caracterizan y poner de relieve su falsedad, es preciso desenmascararlo por completo. Válgome de las citas de Bentham, uno de los más célebres defensores de esta doctrina, y de las de su editor, el cual, en opinion de la *Revue d'Edimbourg*, puede ser considerado como segundo autor del sistema (*a*). Veamos reducido á pocas palabras el compendio de sus ideas.

Mediano auxilio para fundar un sistema completo de legislacion hubieran sido los antiguos publicistas Treboniano, Cocceyo, Blackstone, etc.: era necesario, ante todo, establecer un princi-

---

(*a*) El Sr. Estéban Dumont le decidió (á Jeremías Bentham) á entregarle sus materiales... y se embebió tan perfectamente del espíritu de su autor, que á no ser por lo que nos dice el título y el prólogo, hubiera sido difícil, etc. (Extracto de la *Revue d'Edimbourg*, en las obras de Bentham, t. II, p. 122. Bruselas, 1839.)

pio universal del cual procediesen todos los razonamientos. Sea este el *principio* de *utilidad*; pero como puede darse el nombre de *utilidad* á todo lo que se quiera, fijaré el valor de esta palabra (*a*).

« *Utilidad* es un término abstracto que manifiesta la tendencia de una cosa á evitar cualquier *mal* ó á proporcionar algun *bien*. El *mal* es la *pena*, el *dolor* ó aquello que lo produzca; el *bien* es el *placer* ó lo que lo cause (*b*).

»El hombre sigue la moral de lo *útil* si aprueba ó reprueba una accion, segun la aptitud de esta para causar *placer* ó *dolor*. Nótese bien que digo *placer* ó *dolor*, en la significacion que se da vulgarmente á estas palabras, sin mezcla alguna de metafísica ó de abstraccion... La virtud sólo es un bien *en razon de los placeres* que de ella emanan; y sólo es un mal el vicio *en razon de los sinsabores* que le siguen. Si hallase yo en el catálogo de las virtudes una accion que produjese más *dolor* que *placer*, colocaríala entre los vicios; y si encontrase entre estos algun *placer* inocente (*c*), lo pondria entre las virtudes (*d*).

»En efecto, ¿por qué razon es la vida un bien, sino porque nos proporciona placeres (*e*)? ¿Y en qué consiste la felicidad sino en las diversiones (*f*)? Desde el momento en que separais la virtud de la idea del placer, del interes, etc. no sé ya en qué consiste (*g*). ¿Qué garantía tendríamos de la bondad de Dios, que debe recompensarnos en la otra vida, si en la presente nos hubiese prohibido los placeres (*h*)?

»El principio de la *utilidad* es precisamente el reverso de la medalla del de los filósofos ó de los teólogos ascéticos (*i*). No hay, por lo tanto, de qué admirarse, si hemos puesto en la categoría de crímenes, ciertos actos incluidos en el número de las virtudes por los estóicos y los devotos. Por eso llamamos crímenes de la primera especie á los ayunos (*j*), á la excesiva continencia y á

(*a*) *Obras de Bentham*, t. I, p. 5.
(*b*) T. I, p. 9 y 10.
(*c*) Sabido es que esta *inocencia* consiste en no causar *dolor* alguno.
(*d*) T. I, p. 9 y 10.
(*e*) T. I, p. 11.
(*f*) T. II, p. 196.
(*g*) T. II, p. 166.
(*h*) T. I, p. 11.
(*i*) T. I, p. 10 y 11.
(*j*) En esto sobrepuja este autor á Mahoma, que era por cierto harto competente en materia de placeres. En el *Ramanad* prescribe Ma-

las maceraciones; crímenes de segunda especie, á los temores religiosos (cuando no reconocen una causa que perjudique á la sociedad)... á las abstinencias ó prácticas piadosas fundadas en un voto, á la permanencia en un convento á consecuencia de voto, y á las peregrinaciones hechas por voto (*a*).

»Léjos de nosotros ese sér metafórico, llamado comunmente *derecho natural*, *ley natural*. Lo natural en el hombre es sentir *placer*, *dolor*, *inclinaciones*; pero el llamar *leyes* á estas sensaciones, es lenguaje contradictorio, pues, por el contrario, las leyes se hacen para reprimir dichas propensiones (*b*). Si los defensores de la *ley natural* quieren transigir con nosotros, pueden hacerlo con esta condicion: si la naturaleza ha hecho esta ó la otra ley, ellos que se glorian de ser los intérpretes de la *naturaleza*, deben convencernos de que tuvo buenas razones para promulgarla; manifiéstennos qué razones son esas, y pronto nos pondremos de acuerdo.

»Por lo que á nosotros toca, nuestro lenguaje es muy sencillo; tal ó cual accion produce este placer ó aquel dolor: ¿quereis saber cuál de estas acciones es la más honesta? calculad la que os promete mayor suma de *felicidad* ó de placer puro (*c*).»

Tal es, en pocas palabras, la doctrina de lo *útil*, presentada, si no de una manera lógica (*d*), al ménos sin máscara ni misterio. La virtud consiste en buscar el placer, la ley natural es un sueño; luchar contra sí mismo, un verdadero crímen.

Basta de sistema utilitario, acerca del cual discurrí extensamente en una revista católica de Nápoles. (*La Scienza é la Fede*, *t. I*).

---

homa una peregrinacion anual. Indudablemente no fué dictado este mandamiento como acto de mortificacion cristiana; pero no por eso deja de tener un objeto religioso, y nunca les ocurrió á los mahometanos condenarlo como un crímen.

(*a*) T. I, p. 39 y 320.

(*b*) T. I, p. 47.

(*c*) T. I, p. 48.

(*d*) A decir verdad, el autor, no siempre consecuente consigo mismo, admite muchas doctrinas contradictorias; lo cual no debe admirarnos. Despues de rechazar todo principio moral, despues de trastornar toda la ciencia práctica en provecho del principio utilitario en los tres primeros tomos, él mismo confiesa en el cuarto, que no encuentra en las teorías que expone toda la claridad y exactitud que tanto le sedujeron. (T. IX, p. 93). Este es, por decirlo así, el testamento de Bentham, donde nos enseña en qué consistia la supuesta evidencia que tenia de sus principios.

VII.

UNA PALABRA SOBRE LOS DOS GRANDES SISTEMAS DE FILOSOFÍA MORAL.

Hemos demostrado que todos los sistemas de filosofía moral pueden reducirse á dos. En efecto, siendo toda moral una regla para hacer el *bien*, cuantos son los bienes que hay, otros tantos sistemas puede haber para practicarlos (28). Ahora, lo *útil*, llamado *bien* en un sentido ménos propio, es un bien precario, un bien que mira á otro, hácia el cual se encamina y en el que, por último, se resuelve. Si me decis: «Haced esto ó aquello, porque es útil»—sin vacilar responderé:—«útil... para qué?» Debereis responderme señalándome como último término el bien *honesto* ó el *placer*; de manera que á una de estas dos clases de moral se reduce la del *interes*, ó *utilidad.*

Hé aquí los dos caractéres esenciales que sirven para clasificar toda la filosofía moral. Un acto, dicen los unos, produce placer, luego es bueno; este acto es bueno, *luego* os hará feliz, dicen los otros; los primeros son los moralistas del *placer*, y los últimos, los de la *honestidad*. Verdad es que los moralistas del placer pueden aplicar su teoría al placer del cuerpo y al del espíritu, y llegar á ser de este modo más ó ménos peligrosos; mas de todas maneras, el peligro depende de este *luego*, que deduce lo *bueno* de lo que *agrada*, y supone implicitamente como indudable, que el *placer* es causa de la *honestidad.*

Estos dos principios de moral pueden combinarse con diferentes doctrinas metafísicas, y producir de esta manera las más variadas teorías. (V. la nota IX.)

VIII.

EXAMEN CRÍTICO DE LAS DIFERENTES OPINIONES DE LOS FILÓSOFOS SOBRE LA FELICIDAD Y EL DEBER.

No puede leerse sin repugnancia la idea de la felicidad, tal cual la expone Gioia (*a*); viene á ser el sensualismo claramente

(*a*) *Elements de philosophie*, p. 3, c. I.

formulado, reducido á la práctica, y más escandaloso por una vergonzosa profesion de epicurismo.

Hé aquí en sustancia la teoría de Gioia:

«Los filósofos han hecho inútiles esfuerzos para definir el *placer* y el *dolor*. Sensaciones dolorosas son aquellas que procuramos sacudir; sensaciones agradables las que tratamos de prolongar. El tiempo que dura una sensacion, llámase momento *feliz*, si es agradable; momento *desgraciado*, si es dolorosa. *Bien* es la suma de los momentos felices; *mal* la de los momentos desgraciados. La felicidad es la suma de bienes permanentes, hecha abstraccion de los males; desgracia es lo contrario. Al satisfacerse una necesidad, no sólo se pone término al dolor que la acompaña, sino que se produce un placer: de este modo, el que come no sólo se libra de la sensacion dolorosa causada por el hambre, sino que al propio tiempo saborea el placer de los manjares y experimenta una sensacion de bienestar que se extiende por toda la *máquina*. Como es imposible conseguir que desaparezcan todas las necesidades, y toda necesidad satisfecha produce placer, tendríanos más cuenta aumentar nuestras facultades que disminuir nuestras necesidades. En vez de aconsejar la privacion de las cosas, aconsejamos que se aumenten los medios de proporcionárselas: tratándose de placeres y de penas, es preciso tener en cuenta no sólo su duracion sino tambien su intensidad: los placeres presentes en nada se parecen á los futuros, etc.»

Ahora bien, dedúzcanse de una moral tan vergonzosa y repugnante como esta las leyes del deber, y se comprenderá que segun ella, nace enteramente el deber de la necesidad de proporcionarse el placer y de huir el dolor (c. 2); derivad de ella la idea de sociedad, y hallareis (lib. 2, c. 1, n. 8) que la sociedad no es otra cosa que un *mercado general donde cada cual vende sus bienes ó servicios para recibir los de los demas... Aunque los hombres hagan servicios desinteresados en la apariencia, los prestan para proporcionarse un placer muy vivo; á semejanza del que da dinero por asistir á un fuego artificial.* Magnífica comparacion, digna ciertamente de esta grosera filosofía. Vosotros los que generosamente exponeis vuestra vida para asistir á un apestado ó consolar á un pueblo afligido, sabed que vuestra abnegacion está ampliamente recompensada: saboread, pues, en cambio de ella el placer de *un fuego artificial.* Investigad de dónde nace el deber de respetar la vida, los bienes y el honor de los de

mas (cap. 2, deber 1), y os encontrareis con que procede de la pena impuesta á los violadores de aquellos bienes... Hagamos alto: lo dicho basta para dar á conocer la moral de Gioia, la cual como se ve, descansa en dos errores: la felicidad nace del placer, primer error; la verdad es lo contrario, pues el placer es el que nace de la felicidad. Todo placer es una sensacion; segundo error: esta es pura y simplemente una aplicacion de la teoría fundamental del sensualismo, segun la que cualquier acto del espíritu es ni más ni ménos que una sensacion trasformada.

La doctrina de Genovesi se diferencia poco de la de Gioia: nada de pena para el espíritu; conciencia íntima y contínua de esto: aquí encierra este filósofo la felicidad de esta vida (*a*). Esta es en el fondo la doctrina de Epicuro en toda su deformidad: *Bonam corporis tuendam valetudinem animæque quietem; hic enim finis est bene beateque vivendi. Hujus enim gratia omnia agimus, ut neque doleamus neque perturbemur... Non omnem voluptatem eligimus, verum sæpe plerasque transgredimur, quando ex his major molestia sequitur* (*b*). Estas últimas palabras nos descubren todo el secreto de las virtudes epicúreas; de esas virtudes aceptadas igualmente por Gioia, aunque condenadas por el filósofo romano (*c*), precisamente porque en vez de subordinar el placer á la virtud, subordinan la virtud al placer y sólo admiten la virtud como medio para conseguir el placer. El impío autor del *Systeme de la nature* dedujo de este principio: «Que el hombre debe estimar el vicio, supuesto que le hace feliz. Inútil y quizá injusto seria exigir de un hombre que fuese virtuoso, si no puede serlo sin hacerse desgraciado.» Y téngase en cuenta que, segun este autor, «la felicidad no es otra cosa que el placer contínuo» (*d*).

El mismo Romagnosi vino á dar en este escollo á pesar de los esfuerzos que hizo en un principio para evitarlo, desentendiéndose de la cuestion de la *verdadera felicidad* (*e*), para apoyarse, segun dijo, en una base ménos controvertida. Pero un filósofo que raciocina en regla, debe forzosamente elevarse á los principios, y como el principio primero de toda moral, por confesion del mis-

---

(*a*) *Du droit et du devoir*, lib. I, c. 1, p. 5.
(*b*) *Epist. ad Menicacum*, apud Laert., 10.
(*c*) Ciceron. *De finibus*, lib. I.
(*d*) En Gerdil. *L'homme sous l'empire de la loi*, lib. II, c. 4.
(*e*) Véase por ejemplo el § 248 en que resume lo que antecede y los párrafos siguientes, particularmente los 257 á 261.

mo Romagnosi, es la felicidad, este filósofo se ve luégo en la necesidad de recurrir á la idea de felicidad, la que nos presenta bajo las groseras formas de un epicurismo impudente y abyecto. Oigámosle:

«Los séres sensibles constituyen las verdaderas bases del órden moral, los que *sólo pueden obrar puesta la mira* en su propia felicidad, sin que les sea lícito por lo tanto tener otra ley que la voluntad general de *experimentar sensaciones agradables*, y siempre las más agradables posibles en su intensidad y duracion... Esta es la razon de ser imposible que ningun deber moral se oponga á lo que realmente es más ventajoso... Nunca puede darse el caso de que el bien particular deba ceder con justicia al general» (*a*). Esta doctrina, tan abyecta como incoherente, encierra numerosos absurdos, todos los cuales reconocen un solo orígen: el de no subordinarse la dicha de la sociedad al fin necesario de la naturaleza humana, y el reducir esta felicidad á la que puede alcanzarse en la tierra (*b*). Considerando el hombre en sus relaciones sociales como un sér destinado á terminar su carrera con su vida, no es ya el *hombre real*; es por consiguiente un sér incomprensible é inexplicable. No debió ocultarse esta consecuencia á Romagnosi, el cual habia escrito estas palabras en su primera carta dirigida al profesor Valeri: *Una doctrina práctica no puede dejar de ser una cadena de fines y medios; á la manera que una doctrina especulativa debe ser una serie de principios y consecuencias*. ¿No debia deducir Romagnosi de observacion tan exacta, que si el hombre está destinado á otra vida, si existe para él otra felicidad, objeto *final* de la presente, toda teoría moral que no ordene el presente á aquel fin último, equivale á una teoría especulativa que se desvia de su primer principio? Para ser consecuente consigo mismo, hallábase, pues, reducido Romagnosi á profesar francamente el materialismo, declarando que el hombre se acaba enteramente en el sepulcro; ó si no queria deshonrarse con doctrina tan absurda y vergonzosa, debió declarar desde el principio que por la *feliz conservacion* y por el *rápido y completo perfeccionamiento* de que con tanta frecuencia habla, entendia simplemente una conservacion y un perfeccionamiento capaces de ase-

---

(*a*) *Ibid.*, § 263.
(*b*) *Ibid.*, § 151.

gurarnos un dichoso porvenir despues de esta vida. Bajo el punto de vista de la existencia futura, vénse surgir nuevas relaciones entre el individuo y la sociedad, entre la sociedad y la totalidad del universo: á la manera que una columna, segun lo observa el mismo Romagnosi (§ 49), está sometida á leyes de estetica muy diversas, segun que se la considere aisladamente ó en sus relaciones con el edificio que sustenta. En el cuerpo de mi obra siento claramente esta verdad, limitándome aquí á consignar que Romagnosi, como otros muchos publicistas, no hace otra cosa que seguir las huellas de Puffendorf en la materia. Este naturalista protestante concibió la singular idea de escribir un tratado de derecho natural desentendiéndose de la vida futura. *In disciplina juris naturalis, immortalitas animæ non negatur, sed ab eadem abstrahitur* (*a*). Viene á ser lo mismo que si un astrónomo se propusiese fijar las leyes del movimiento diurno del sol ó de la luna prescindiendo de su curso periódico, de las alteraciones que este sufre ó de las relaciones de nuestro globo con todo el sistema celeste.

Burlamachi, á su vez, se acerca mucho á la doctrina epicúrea. Para demostrar que existe una ley natural, recurre (*b*) al instinto natural que nos inclina á la felicidad, que define (*c*) diciendo ser *la satisfaccion que produce en el alma la posesion del bien*; y entiende por bien todo *lo que conviene al hombre para su conservacion, perfeccion, comodidad y placeres.*

Ofreceria ménos blanco á la censura la teoría del Sr. Damiron, si este hubiese seguido siempre las consecuencias de las verdades que nos ofrece al principio de su moral (*d*). Este autor asegura, que no se puede determinar el bien del hombre, si no se fija la atencion en el fin á que propende su naturaleza: *Todos los séres*, dice, *tienen un fin conforme á su naturaleza: el hombre tiene de la misma manera el suyo*; pero se olvida de que en todos los séres es *una* la naturaleza, como lo hemos demostrado (5, 6), y por consiguiente, *uno* el fin que les es propio. Creyó que son bie-

---

(*a*) *Ins. Nat. et Gent.*, lib. II, c. 3, § 19. Conforme con la idea de Puffendorf, Romagnosi (§§ 67, 68 y 69) asegura, que el fin de las acciones libres, en cuanto puede ser conocido por la razon natural, consiste en la conservacion y en el perfeccionamiento del género humano.—Véanse las consecuencias de esta doctrina en mi nota XII y siguientes.

(*b*) *Principes du droit nat.* p. 1, c. 5, § 4, y § 8.

(*c*) *Ibid.* c. 2, § 1.

(*d*) Damiron, *Morale*, l. I, *Introduccion*, p. 11.

nes para el hombre todos los bienes particulares hácia los que se inclina cada una de las facultades del hombre considerado aisladamente; por manera que la lógica, la poética, la retórica, la higiene y la economía, constituyen otras tantas obligaciones morales (*a*); el hombre está, pues, *obligado* á ocuparse en la *enseñanza* de los animales inofensivos y en la destruccion de los dañinos y repugnantes; tiene el deber de amar á los suaves céfiros y á las frescas alamedas, y de aborrecer la tempestad y el granizo (*b*); en una palabra, debe amar á la naturaleza bienhechora como á una hermana, y odiar lo que le es contrario, como á una madrastra. «Hija de Dios, como nosotros, *hermana*, compañera nuestra, nada nos niega de cuanto posee, por hermoso que sea (*c*). Pero como la naturaleza puede ser tambien maligna, claro es que entónces el hombre ha de mirarla con horror y maldecirla y huir de ella: tal es el sentimiento que debe inspirarle todo aquello que turba su destino y se opone á él (*d*).» No obstante, debo añadir en alabanza del autor, que en otro lugar se retracta de estos anatemas, y nos dice que aun la naturaleza maligna cumple los designios de Dios (*e*), que tiene á su cargo nuestra educacion, *que tambien entónces es muy buena, y debemos tratarla respetuosamente.*»

Estas extravagancias poéticas, estas contradicciones filosóficas nacen de que dichos autores consideran aisladamente á cada facultad, y no se les ocurre mostrarlas como concentradas todas en el único acto á que la naturaleza las destinó; en el acto humano, que procede de una voluntad libre é inteligente, y se vale del auxilio de las demas potencias. Si el Sr. Damiron las hubiera considerado con relacion á este acto, propiamente *humano*, porque es particular al hombre y está bajo su dominio, hubiera echado de ver, sin género de duda, que no está obligado el hombre á desplegar *todas las fuerzas que posee, por la sencilla razon de poseerlas* (*f*); sino sólo las *que necesita* en las diferentes circunstancias de la vida *para obrar bien como hombre*, y precisa-

(*a*) Damiron, *Introduccion*, p. 18.
(*b*) Véase todo el capítulo 2.
(*c*) *Ibid.* p. 152.
(*d*) Damiron, *Morale*, p. 70.
(*e*) *Ibid. Morale*, p. 153.
(*f*) *Ibid. Morale*, p. I, sec. I, p. 52. *Force, il doit rester force, et le devenir de plus en plus.*

mente *porque las necesita*; que de esta manera no tenemos necesidad de ser *herreros*, *mineros*, *fundidores*, ni aun por medio de *personas que nos representen en estos oficios* (*a*); que asimismo estamos dispensados de ser retóricos, poetas, filósofos, médicos, y economistas; que podemos darnos por contentos con ser hombres, y con buscar el verdadero bien del hombre, es decir, el *bien de la inteligencia*, valiéndonos de tal ó cual facultad segun el caso lo requiera.

Las ideas del Sr. Ahrens no difieren apénas en mi opinion de las del Sr. Damiron. A su juicio, *el destino* del hombre consiste en desarrollar por completo sus facultades y en aplicarlas á todo linaje de objetos, amoldándose, no obstante, al órden general y á la naturaleza de cada objeto en particular. (V. *Philos. du droit*, p. 54.) Estos principios le conducen á establecer en la teoría social siete asociaciones distintas, una *religiosa*, otra *política*, otra *científica*, otra *moral*, otra *industrial*, otra *estética* y otra *comercial* (pág. 309). Pero despues junta todas estas asociaciones en unidad sintética, y de este modo parece que se retracta de lo dicho (pág. 458).

Los Sansimonianos y Furieristas hicieron esfuerzos inauditos para proporcionar al hombre una felicidad que proviniese de la satisfaccion de las pasiones. (V. Maret, *Panthéisme*, pág. 55 y sig., 187 y sig.)

De la misma manera podrian aplicarse estas reflexiones á la filosofía del Sr. Droz, el cual, en el capítulo XV de su obra, nos dice en sustancia, que «el hombre está obligado á desarrollar sus facultades y á *gozar de los placeres* á que la sábia naturaleza le convida. Así como no puede mutilar su cuerpo, así tampoco debe mostrarse insensible á las sensaciones agradables y puras, lo cual seria degradar su sér.» Estas obligaciones de disfrutar del placer son ciertamente fáciles en extremo de cumplir; y si la moral fuese presentada de esta manera, no hay duda que sería aceptada por el vulgo sin dificultad; pero un secreto sentimiento de rectitud hace que los corazones superiores rechacen semejante doctrina, y les dice que por el contrario, cuanto más se eleven sobre los placeres sensibles, más ennoblecerán sus afectos. Una cosa es

---

(*a*) «No quiero decir con esto que todos los individuos deben ser personalmente mineros, herreros etc., sino que deben serlo *par representant*.»

sentar que el placer inocente no hace culpable al que de él goza, y otra afirmar que todos estamos obligados á gozar de él, so pena de hacernos imperfectos. (Véase la siguiente nota.)

IX.

OBSERVACIONES SOBRE EL PRINCIPIO MORAL DEL SR. DROZ.

El Sr. Droz, convertido despues á ideas más sanas, escribió su *Manuel de philos. mor.* animado de un espíritu más filantrópico que filosófico. Propúsose principalmente en dicha obra demostrar que puede admitirse indiferentemente tal ó cual opinion como primer principio de moral, siempre que á continuacion se empleen todos los elementos necesarios para inclinar el corazon del hombre á la templanza y á manifestar buena voluntad en el servicio divino (*a*). La razon que da para este aserto es que *los resultados prácticos siempre son los mismos... cualquiera que sea el principio de accion que se sigue.* Convengamos que semejante doctrina no eleva gran cosa la ciencia moral: graduar todo el mérito de un sistema por *sus resultados prácticos*, equivale á reducirlo á la condicion de una de esas máquinas de que nos abastece diariamente el progreso material. De este modo podria definirse en adelante la moral en estos términos: « Máquina espiritual destinada á mantener el equilibrio entre la salud y el placer, entre las necesidades y los medios sociales.» Con tal que la máquina produzca su efecto, ¿qué importa que esté movida por el vapor ó por resortes? Nada sin embargo más léjos de nuestra mente que zaherir las intenciones del autor: tenia la desgracia de no ser católico, ó por lo ménos de no comprender el catolicismo; por lo demas, manifiesta en su obra nobles aspiraciones hácia el bien y gran deseo de propagarlo. Hago á sus intenciones la justicia que merecen; pero no olvido que la buena intencion nunca puede hacer verdadera una doctrina esencialmente falsa. En efecto, ¿puede haber error más patente que el de poner el bien *moral* en los resultados *prácticos*? Si el bien moral y la honradez residen en la voluntad, y si esta es buena ó mala segun el objeto á

(*a*) Véase principalmente el c. XIV, p. 105 y sig.

que se dirige, ¿quién no ve que toda la moralidad de las acciones recibe su carácter *del principio de accion que se proclama*? No es por lo tanto disputa de palabras la cuestion controvertida por los moralistas sobre el principio del bien moral: cuestion es esta de la cual depende la *existencia* ó *no existencia* de la moral. Si tuviésemos que habérnoslas con economistas, podríamos proceder de otra manera, porque estos, en efecto, se proponen en su ciencia resultados puramente materiales y pecuniarios. Desde su punto de vista se puede recurrir indiferentemente á bailes, á reuniones, á asociaciones piadosas y á sermones á fin de recoger dinero para los pobres; puédese autorizar una rifa ó decretar una contribucion sobre el tabaco y los licores espirituosos para reponer el tesoro público. Pero el moralista no discurre del mismo modo: cualesquiera que sean los resultados prácticos, para él la voluntad culpable siempre será culpable, y la honrada, permanecerá honrada. Verdad es que las apariencias exteriores pueden ser igualmente favorables, cualquiera que sea el principio interior, y esto es precisamente lo que al Sr. Droz le hizo incurrir en error. Aterrado indudablemente en presencia del deplorable espectáculo que entónces ofrecia la moral pública en Francia, y en el anhelo de remediar un mal que se propagaba más y más (*a*), hubiera querido echar mano de la moral para cambiar por lo ménos los *resultados prácticos*. Pero si la accion del hombre debe dirigirse al bien por amor al órden y á la virtud, nunca podrá considerarse por tal el buscarlo por *puro* interes, por la salud, por los placeres ó la reputacion. Por el contrario, este proceder es esencialmente vicioso en su principio, por cuya razon y de una manera forzosa produce siempre los funestos resultados que el Sr. Droz lamenta indudablemente tanto como yo (*b*).

Otro error del mismo escritor: no sólo es falso que el bien deba determinarse por los resultados prácticos de las acciones, sino

---

(*a*) Los periódicos publicaron no há mucho tiempo las estadísticas criminales, resultando de ellas más de 2.000 suicidios anuales en Francia. El *Journal des Deux-Siciles* correspondiente al 18 de Marzo de 1845, publicó una estadística espantosa de la inmoralidad de Berlin.—La *Gazette du peuple* del 13 de Enero de 1844 se expresaba en estos términos: «Los infanticidios *conocidos* van en aumento: el número de los nacimientos ilegítimos se eleva al nivel de los de París, y forman las dos quintas partes de los nacimientos en general.»

(*b*) Véase el § 277 y siguientes y otros pasajes de mi obra, en los que se prueba este aserto con hechos.

tambien que todos los sistemas produzcan idénticos resultados. En el concurso de diferentes motivos, el que imprima el primer impulso á cualquier acto, obtendrá siempre la preferencia y será considerado como el primer principio al cual se subordinen los demas.

Quizá hubiese conseguido este autor su objeto de una manera más segura acomodando todos los sistemas filosóficos á la division general de la filosofía en *sensualista*, *espiritualista* y *mista*; division nacida de ser el hombre un compuesto de espíritu y de cuerpo. Serán por consiguiente sistemas *completos* de moral, aquellos que consideren al hombre en su conjunto; es decir, su espíritu, su cuerpo y la union de estas dos sustancias: sistemas *incompletos*, los que sólo ven en el hombre una parte: unos y otros podrian todavía dividirse en *racionales* y *animales*, segun tuviera la preponderancia la razon ó el cuerpo. Veríase de este modo que los sistemas *completos racionales* reunirian todas las ventajas, cualquiera que fuese por otra parte el punto de vista bajo el cual presentaran el primer principio de sus teorías; porque con harta frecuencia se reducen las variaciones á algunas pequeñas diferencias en la manera de considerar el fin propio del acto humano. De este modo se estableceria la afinidad que tienen entre sí los sistemas completos que proceden del amor, del *bien* ó *fin*, de la *virtud*, del *órden*, de la *felicidad espiritual*, *de Dios*, etc., (102, 258 y en otros). Los sistemas incompletos, pero racionales, que sólo consideran al sér racional, resultarian defectuosos sin ser no obstante vergonzosos; serian, pues, tolerables. Los sistemas que someten la razon humana á los placeres sensuales, al interes material, á la sola sensibilidad ó á otros bienes del mismo linaje, quedarian relegados á la clase de sistemas propios del bruto. Porque si se priva á la razon de su imperio, sólo resta ya al hombre la parte animal, á la cual suministra entónces la razon los medios de hacerse cada vez más viciosa, y se ve reducido el hombre á la condicion del más miserable de los animales, aunque accidentalmente pueda en algun caso fortuito practicar alguna obra en sí misma honesta, como se cuenta del leon de Androclés, que fué agradecido por sensibilidad, y como sucede á tantos otros animales que son agradecidos por interes.

X.

TEXTOS DE ALGUNOS FILÓSOFOS ANTIGUOS QUE PONEN LA FELICIDAD EN LA CONTEMPLACION.

La verdad de la *vision beatífica* en cuanto puede estar al alcance de las solas luces naturales, fué columbrada por Aristóteles (lib. X de su *Ethic.*), y por Ciceron (*De finib.*, lib. VI. c. 19). Platon la indica tambien en su *Phedon* y en el lib. VI de su *República*, como lo sostiene el cardenal Bessarion en su obra *Contra calumniatores Platonis* (lib. I, c. 7). Encuéntrase, por último, en la disertacion de Máximo de Tiro titulada: *De la belleza conocida en sí misma.* Stobeo (disc. 11), reproduce una frase de Pitágoras que hace á nuestro propósito; preguntado este cómo podria el hombre hacerse semejante á Dios, respondió: «Estudiando la verdad.» (Véase San Agust., *de Civit.*, lib. VIII, c. 8 y *epist.* 118 al 56, n. 17.) Para no ser demasiado prolijo me limitaré á citar la autoridad de Aristóteles, el cual establece, en el lugar indicado más arriba, que la perfeccion del goce depende de la perfeccion de la facultad y de la del objeto. En el c. 7 manifiesta que la beatitud debe consistir en un acto, «pues siendo la contemplacion, añade, acto de la inteligencia, y esta la más perfecta de nuestras facultades, síguese que *vita bonis omnibus per se cumulata nihilque externum desiderans in ea maxime beatitudine reperietur quæ in rerum contemplatione versatur... Videtur autem ea sola propter se diligi: nihil enim ex ea redit præter contemplationem.* Semejantes á estas son las doctrinas de Sócrates en el *Phedon*: *Quamdiu hoc corpus circunferimus, numquam satis hoc quod cupimus assequemur. Hoc autem veritatem esse dicimus... Sic puri et a corporis dementia liberati... cognoscemus omnem puritatem et integritatem. Ea fortasse est ipsa veritas.*

El *nirvana*, ó éxtasis final á que insensatamente aspiran en esta vida los llamados sabios de la India, esa contemplacion de la verdad sin ilusion (*maia*), en que cifran la suprema felicidad, ¿qué otra cosa es sino un patente testimonio de que tambien ellos consideran aquella dicha como un acto de la inteligencia que percibe la verdad?

XI.

OBSERVACION SOBRE UNA TEORÍA DEL SR. DAMIRON.

Los brutos, propiamente hablando, no tienen *costumbres*, sino sólo apetitos, pasiones y habitudes. Es por consiguiente poco filosófico, por no decir ridículo, inventar, como lo hace el Sr. Damiron, un precepto moral que obligue al hombre *en conciencia* á estudiar las costumbres del caballo, del asno, del buey y del perro, y de cuidar de su *educacion*. (*Morale*, t. I, p. 132.)

XII.

OPINION DE ROMAGNOSI SOBRE LA JUSTICIA.

No puedo explicarme cómo Romagnosi, dotado por otra parte de rara penetracion, tuvo valor para escribir las siguientes palabras: (§ 149. *Introduzione.*) «*El hombre que durante toda su vida sólo pensase en el mal* y se *inclinase á él, pero que obrase ordenadamente, no mereceria el nombre de injusto*; por el contrario, sería *de todas maneras justo*.» No obstante, el párrafo que contenia estas palabras llevaba por epígrafe: *cualidades morales de los afectos y actos interiores*. Tan escandalosa doctrina, que hace descaradamente el elogio de la hipocresía, parece desprenderse del principio establecido por el autor: «El derecho natural prescinde de la vida futura.» (Véase la nota VIII.) Este principio se halla hoy generalmente adoptado por los autores racionalistas que escriben sobre derecho natural, como puede verse en Stahl, *Historia de la filosofía del derecho*. Para ellos, la idea de Dios va desapareciendo de la teoría del derecho: y Kant declara lisa y llanamente que *la razon es la causa del Ethos* (*a*). Por consiguiente, admiten que el derecho debe limitarse á lo exterior y dejar lo interior bajo el dominio de la conciencia individual y de

---

(*a*) Stahl, *Hist. de la Philos. du droit*, p. 126.

la moral. Siguiendo esta idea llama Romagnosi *justo* al hombre que ejecuta el solo acto exterior. Véase, en efecto, el razonamiento que sirve de base á su proposicion:—El perfeccionamiento del género humano se consigue por solos los actos exteriores; es así que la moralidad de las acciones humanas consiste en contribuir á aquel perfeccionamiento: luego la moralidad consiste en el acto exterior.—La *menor* es falsa, y la aplicacion de esta doctrina buena para infundir espanto en los corazones honrados. Á creer á Romagnosi, el género humano ha delirado hasta ahora atribuyendo más valor á la buena voluntad de los hombres, que á sus obras, más á sus sentimientos que á sus dones: *las leyes naturales nunca se observan por el solo pensamiento y la sola voluntad.* Estimar y amar á los demas no es, por lo tanto, un deber moral para el hombre: si un hijo desea la muerte de su padre, no por eso dejará *de* ser un perfecto hijo, con tal de que, temeroso de ser castigado ó desheredado, continúe dando al autor de sus dias todo linaje de pruebas de respeto y cariño. ¡Bienhechores, amigos, parientes y esposos! aquí teneis la más consoladora de las doctrinas para vosotros: acabais de saber á qué género de gratitud están obligados aquellos séres que son objeto de vuestra solicitud y desvelos. Si demostrais cariño á ciertos animales, si les dais un pedazo de pan, la naturaleza les impele á recompensároslo con cierto afecto, á su manera: si amais á un hombre y le haceis bien, la naturaleza le obliga á convertirse en máquina puesta á vuestra disposicion; pero, tenedlo entendido, en manera alguna puede exigir de él la naturaleza una cariñosa correspondencia. ¿Estais satisfechos? Tales son las ideas filosóficas de Romagnosi, muy propias para reconciliar á los animos más preocupados con esa *teología católica*, *que bajó del cielo*, y por boca de Inocencio XI condenó precisamente la desconsoladora doctrina que aquí combatimos (*a*) La teoría católica veda desear mal, y aun complacerse en él, y establece de este modo una armonía entre lo exterior é interior del hombre, á fin de que este sea *uno* en su accion, como es *uno* en su sér.

(*a*) Proposiciones 10, 13, 14 y 15, condenadas por Inocencio XI, 2 de Marzo de 1679.

XIII.

SOBRE LA LIBERTAD SEGUN ROMAGNOSI Y GALL.

La idea dada por Romagnosi de la libertad de los séres racionales (*Introduzione*, p. 2, c. I, § 115) es harto inexacta. Señala este autor como causa de la libertad, la *inteligencia actual* (con la palabra *actual* propónese, sin duda, recordar la teoría errónea que iguala en cierta manera al bruto con el hombre ajeno á la sociedad civil, *Ibid.* § 136). Romagnosi parece confundir, con los sensualistas, la voluntad con la *facultad del sentimiento*, conforme á su teoría sensualista. Define, pues, la libertad *la actividad del sér inteligente en cuanto está exento de obstáculos en sus actos*;—debiera haber añadido—y de *intrínseca necesidad*;—pues de otro modo el sér moral podria llamarse *libre* en su tendencia á la felicidad; y no obstante, ¿quién no experimenta la imposibilidad de dejar de propender á la dicha? Ahora bien, ¿podrá llamarse libre segun la significacion que vulgarmente tiene esta palabra cuando *en un sentido moral* se aplica á un sér *inteligente*; podrá, decimos, llamarse libre un acto que no puede absolutamente omitirse? Confundir los actos voluntarios y espontáneos con los libres, es el desdichado sofisma de los fatalistas, á cuya cabeza coloca Bergier á Collins, de quien tantos otros autores copiaron despues. (V. Bergier, *Traité de la Relig.* t. III, c. 6, art. 2, § IX y siguientes.)

Gall nos da una idea todavía más falsa de la libertad (*a*). En su opinion, ser libre y obrar sin motivo, viene á ser lo mismo; sosteniendo como consecuencia de este principio, que si la accion no fuese determinada por su organismo, obraria el hombre sin causa y nadie podria formar cálculos sobre las acciones futuras de los demas. Ambas objeciones están enteramente desprovistas de fundamento; porque una cosa es obrar sin motivo, y otra por un motivo que no trae consigo necesidad alguna. El organismo puede dar impulsos, pero no imponer necesidad; los impulsos invitan, y esta es la razon de que podamos preveer los efectos de la voluntad; pero la libertad puede resistir á estos impulsos, y de

---

(*a*) *Fonctions du cerveau*, t. 1, p. 269 y siguientes.

aquí que nuestras conjeturas sean siempre inciertas. No podia pues, el autor deducir otra cosa de la influencia del organismo, sino que el hombre experimenta ciertas inclinaciones, lo mismo hácia el bien que hácia el mal. Pero asegura que estos impulsos forman *la determinacion* del hombre, y que acaban por arrastrarle (*a*); y añade, que toda la diferencia entre el hombre y el bruto consiste en la complicacion de dichas inclinaciones y en su nobleza (*b*). Ahora bien, esta complicacion no hace que el hombre sea más libre. Una fuerza material, resultado de mil máquinas, obra necesariamente de la misma manera que la fuerza producida por el choque más sencillo. La tacha de fatalista que pusieron á Gall sus adversarios, no carece, como se ve, de fundamento; y las palabras con que este autor se esfuerza (*c*), alguna que otra vez, por hacer revivir la libertad que acaba de matar, prueban tan sólo la bondad de sus intenciones, pero no la bondad de su doctrina.

XIV.

DIFERENCIA ENTRE UNA OBJECION INSOLUBLE Y UNA CUESTION INSOLUBLE.

Hace Burlamachi una observacion importante sobre esta materia, que debe ser en este lugar mencionada (*d*). Entre una *cuestion insoluble* respecto de una verdad cualquiera y una *objecion insoluble* contra una doctrina, existe notabilísima diferencia. *Objecion insoluble* es la que se propone demostrar que los términos de una proposicion son opuestos y se excluyen. El que demuestra que la materia no puede *pensar* por ser *inerte*, opone una objecion insoluble á la teoría del materialismo, porque demuestra que semejante teoría se compone de los términos contradictorios *inercia-activa*. Es *insoluble* una *cuestion* cuando trata de combinar dos verdades cuya trabazon y acuerdo no se comprende cómo pue-

---

(*a*) *Fonctions du cerveau*, p. 381.
(*b*) *Ibid*. p. 283.
(*c*) *Ibid*. p. 286 «*Il veut et il fait tout le contraire de ce que ses penchans lui commandent* »
(*d*) Véase su *Droit naturel*, p. I, c. 2, § XI, not. 1.

da ser. La *objecion* insoluble procede de la idea clara que se tiene de la oposicion entre los términos de una proposicion. La cuestion insoluble, de que se ignora la relacion de los términos. La objecion insoluble es un ataque directo y positivo, y si no es desatada, debe triunfar; la cuestion insoluble es el palo del ciego; da golpes al aire, sin saber dónde: la primera demuestra la falsedad de una doctrina; la segunda, atestigua tan sólo nuestra ignorancia. Tales son las más veces las dificultades que se sacan de contraponer dos verdades que miradas aisladamente brillan con evidencia; por ejemplo, la *libertad humana* y la *presciencia divina*.

XV.

REFUTACION DE LAS IDEAS DEL SR. DAMIRON SOBRE LA LIBERTAD HUMANA.

Sistema del Sr. Damiron. En sus objeciones contra la libertad humana, no sólo hace ver el Sr. Damiron que ha comprendido mal la naturaleza de la *presciencia* y de la *necesidad*, sino que su sistema está lleno de contradicciones, y que lógicamente le conduciria á negar una de las dos verdades que se propone conciliar. Redúcese, pues, su sistema á las proposiciones siguientes:

1.° La libertad del hombre concluye donde empieza la presciencia divina:

2.° Hay en la vida del hombre como en la de las sociedades, ciertos momentos, ciertas *épocas fatales*, durante las cuales no son libres:

3.° Estas épocas están bajo la presciencia divina:

4.° En todos los demas casos obran los hombres independientemente de la presciencia divina, y Dios, en vista de sus actos, toma sucesivamente sus resoluciones;

5.° El dia y lugar de nuestro nacimiento, nuestra familia, posicion, carácter y fortuna, dependen del destino. Lo demas, fuera de las *épocas fatales*, entra enteramente en el dominio de nuestra libertad, y no se halla por lo mismo al alcance de la presciencia divina.

Contradicciones de este sistema. En este sistema:

1.° Es preciso admitir una serie no interrumpida de cambios en el sér necesario, un contínuo trastorno en sus designios, en

razon á que, para formarlos, aquel sér debe hallarse contínuamente bajo la dependencia de sus criaturas. Ahora, un sér *necesario* y mudable es una contradiccion.

2.° Se hace imposible la *profecía*, que es un hecho cuya posibilidad, por lo ménos, ha sido generalmente admitida por todos los pueblos y cuya existencia está probada por la historia con caractéres de una autenticidad positiva. La razon y los hechos obligan por lo tanto á Damiron á suprimir la libertad, si no puede conciliarla con la presciencia divina.

3.° Por otra parte, si como lo supone Damiron, el nacimiento y la condicion del hombre se hallan encadenados por la presciencia divina, todas las causas que ejercen algun influjo en su nacimiento ó condicion deben obrar tambien por una fuerza necesaria, sin la cual, siguiendo la teoría de dicho autor, podria engañarse la presciencia divina. Ahora bien; ¡ cuántas causas no concurren en el nacimiento y condicion de cada uno de los hombres! La voluntad de sus padres cuando contrajeron su union, cuando se afanan por preservar de todo peligro al niño que va á ver la luz; la voluntad de todos aquellos que podrian quitar la vida á los padres, etc., causas todas que dejarian de ser libres si fuese necesario el nacimiento. ¿No podria suceder que el dia fijado para el nacimiento fuesen muertos los padres? La presciencia divina, tal cual la inventó Damiron, veríase entónces defraudada en sus cálculos. En lo tocante á la *condicion* del hombre, ¡de cuántas voluntades no depende! Cabalmente el estado del hombre es el conjunto de sus relaciones con todos los séres que le rodean. ¿Quiso la presciencia divina que yo fuese rico, sabio, que permaneciese en tal ciudad, que no perteneciese á tal estado, etc.? Pues debió imponer á este bienhechor la necesidad de enriquecerme, á aquel profesor la de enseñarme, á estos la de incorporarme en su sociedad, á aquellos la de proporcionarme mudanza de estado, etc. ¡Qué de *necesidades* en las voluntades de los hombres! En medio de estas trabas y de tantas otras violentamente encajonadas por Damiron en sus *épocas fatales*, ¿qué lugar queda á la libertad? ¿Qué valor podemos dar todavía á la voz del sentido íntimo que incesantemente nos proclama libres en el momento mismo en que Damiron nos hace esclavos del destino? ¿Y quién podria decidir cuándo nos alumbra esta voz interior, y cuándo nos engaña?

4.° No habiéndose dignado Dios manifestarnos cuáles son para

cada hombre en particular las *épocas fatales*, no hay ey, ni castigo, ni alabanza, ni oprobio que puedan ser considerados como justos; mandar al que no puede obedecer y castigarle si falta necesariamente al mandato, es el colmo de la injusticia y del absurdo. Damiron condena, pues, á la justicia humana á inaccion perpétua ó á injusticias sin cuento.

5.° Respecto de las *épocas fatales* de la sociedad, ¿quién es capaz de decir cuántas libertades pueden encadenar quizá para muchos años? La unidad social no tiene una voluntad social distinta de las particulares; obra en conjunto movida por las voluntades particulares de los individuos. En el trascurso de dichas *épocas*, permanecerán estas voluntades sometidas al imperio de la necesidad.

Estas consecuencias y multitud de otras que yo podria sacar del sistema de Damiron, demuestran su falsedad de la manera más evidente. Admitiendo y negando sucesivamente la *presciencia* y la *libertad*, cae este autor en todos los absurdos del *fatalismo* y del *ateismo*, que el mismo autor condena en otro lugar. ¿De dónde nace ese dédalo de contradicciones? De no comprender Damiron *cómo* puede Dios *preveer* una accion sin haberla *preestablecido*. ¿Pero comprende mejor *cómo* nos dió el Criador una *existencia* que es *nuestra* y que no obstante está *sostenida* por Él? ¿Comprende *cómo* forma Dios en nosotros la inteligencia, la voluntad, la fuerza? ¿*cómo* trasforma las sustancias? ¿*cómo* trasmite las ideas por medio de la palabra? Pues si en todos estos fenómenos admitimos el *hecho* sin comprender el *cómo*, ¿porqué en la libertad queremos negar el fenómeno tan evidente para la conciencia por la sola razon de no comprender el *modo*?

XVI.

LA LIBERTAD, Á PESAR DE LA OPINION CONTRARIA DE GALL, NO OBRA SIN MOTIVO.

Gall consigna una verdad sin comprenderla bien cuando escribe, aunque en otro sentido, las siguientes palabras: «Esta libertad seria tan sólo una facultad contradictoria en sí misma, puesto que haria obrar racional ó irracionalmente, justa ó injustamente; por último, bien ó mal, pero siempre sin motivo.» (T. I, p. 263).

Nada más cierto: si la libertad fuese una *facultad*, seria una cosa contradictoria, porque seria una *tendencia* á no *tender*: una *tendencia*, porque seria una facultad (23); *á no tender*, porque seria *libertad*. Pero la contradiccion desaparece si sólo se ve en el libre albedrío una propiedad de la voluntad respecto de los bienes limitados. Porque la voluntad tiene por objeto propio el bien infinito, y es por lo tanto una verdadera tendencia: la propiedad de ser libre con relacion á los bienes limitados, es en ella una consecuencia de su carácter ilimitado (51). Léjos, pues, de haber contradiccion en una voluntad libre, la habria por el contrario en una que no lo fuese. Pero si la voluntad es libre, no se sigue de aquí, sin embargo, que obre *constantemente sin motivo*. El bien es su motivo; pero si este no es ilimitado, no es capaz de imprimirle un movimiento necesario, y en este caso si la voluntad no le añade su propia determinacion, recibirá un impulso, mas no entrará en accion, á la manera que la roca combatida por las olas se mantiene inmóvil cuando no está dispuesta á perder el equilibrio ó desplomarse.

XVI*.

SOBRE LA LIBERTAD EN LOS JUICIOS PRÁCTICOS.

Es digno de notarse que Cousin habla de los actos de la inteligencia que preceden á la libre determinacion; pero este último acto, esta determinacion final en que consiste la esencia de la eleccion, ¿pertenece enteramente á sola la voluntad? El análisis del filósofo frances, al parecer, viene á parar en esta conclusion; pero por poco que se profundice la naturaleza de las cosas humanas, cualquiera echará de ver sin género de duda que precisamente por ser la libre determinacion acto humano, es á la vez obra de la voluntad y de la razon. No seria intrínsecamente *acto humano* la libre determinacion, si no encerrase intrínsecamente algun elemento de razon; porque la *forma propia* que hace *humano* un acto cualquiera, es la razon, sin la cual seria este un acto del hombre, no un *acto humano*. Verdad es que la razon no pronuncia aquí la palabra *conviene* de manera puramente especulativa, como lo hace desde luego comparando especulativamente el objeto que debe elegirse con el final de la felicidad; pero limitán-

dose, en el caso de que se trata, á las circunstancias actuales del momento, falla la razon que en la *práctica*, por lo ménos al presente, es un *bien* para la voluntad el seguir, por ejemplo, tal ó cual partido, el secundar tal inclinacion, mala por otra parte. En efecto, nunca podria determinarse la voluntad á secundar dicha inclinacion, si la razon no se la presentase desde luego bajo una apariencia de bien. Por manera que, aun en el acto de la eleccion, en el movimiento de la voluntad se mezcla un juicio práctico, que en manera alguna puede llamarse necesario.

XVII.

RETO DE BERGIER Á LOS FATALISTAS.

Bergier hace á los fatalistas una apuesta, que no deja de ser chistosa. Decís que cuanto hago es necesario: ¿apostamos un escudo á que no me siento durante una hora? Si no puedo disponer de mi persona, el partido en esta apuesta es igual: yo tengo probabilidades de ganar; pero tambien las teneis vosotros. ¿Hay algun fatalista que acepte el reto? Si existe, tenga por cierto que perderá su dinero.

XVIII.

OBSERVACIONES SOBRE LA LIBERTAD DIVINA.

Para explicarme mejor, bueno será que me anticipe á una objecion que puede presentarse. Creen algunos quizá, que la libertad supone, en nuestro sistema, cierta imperfeccion en la voluntad, como la razon supone una imperfeccion en el entendimiento, y que, por consiguiente, no hay en Dios libertad de eleccion, así como no hay en él sucesion de discursos; pero esta objecion flaquea por muchas partes.

1.° La razon por la cual supone el raciocinio cierta imperfeccion, consiste en que aquel da por supuesto un progreso sucesivo en el conocimiento; participa asimismo de esta imperfeccion la voluntad que *delibera dudando*. Ahora, esta doble imperfeccion existe realmente en el hombre, no en Dios.

2.° La perfeccion de la razon consiste propiamente en comprender el enlace de un principio con su consecuencia; la perfeccion de la libertad consiste propiamente en alcanzar un fin sin ser determinada á ello por medio alguno. Pues estas dos perfecciones se hallan en Dios eminentemente y de una manera infinita.

3.° En el órden especulativo todas estas consecuencias están forzosamente encerradas en sus premisas, y el no distinguirlas en ellas no es más que flaqueza de entendimiento. Por el contrario, en el órden práctico no todos los medios son necesarios para el fin: así, pues, el no emplearlos todos no denota flaqueza de voluntad ni falta de poder. Estas observaciones pondrán de manifiesto la solucion de la dificultad propuesta.

Es de tal manera falso que sea la razon una imperfeccion, como que esta constituye una sola y misma facultad con la inteligencia, como la libertad con la voluntad. Por lo tanto, en *primer lugar*, la premisa de la dificultad deberia decir: así como la sucesion en el raciocinio supone imperfeccion en la inteligencia, de la misma manera la sucesion en la eleccion supone imperfeccion en la voluntad, lo cual es indudable. En *segundo lugar*, deberia decir la consecuencia: así como no se halla en Dios la sucesion intrínseca al raciocinio, tampoco se hallará en él la *sucesion de eleccion*, lo cual no es ménos cierto. En *tercer lugar*, Dios es la razon soberana, porque sin raciocinio alguno abarca las relaciones de todas las verdades: es la libertad soberana, porque sin medio alguno obtiene su propio bien, y si emplea alguno es tan sólo á eleccion de su voluntad. El hombre tiene una razon limitada, porque abarca el enlace de las verdades de una manera limitada y sucesiva; tiene una libertad limitada, porque sólo llega á su bien con el auxilio de medios, y porque el número de estos es reducido y su eleccion dudosa. Puede leerse sobre esta materia un interesante artículo de las *Efemerides sicilianas* (pág. 23, núm. 70, Enero, 1840), en que el profesor Mancino examina la opinion de Cousin respecto de la libertad divina.

XIX.

SOBRE EL MATERIALISMO DE GALL.

Rara vez pronunciamos la palabra *órgano del sentido moral* sin que al instante se fije nuestra mente en el célebre fisiólogo y en lo que llama *origen de las cualidades morales y de las facultades intelectuales* (libro I de su obra sobre las *funciones del cerebro*). En vano se esfuerza Gall por sacudirse el cargo de materialista (*a*) así como el de fatalista, consecuencia del primero. Si se hubiese limitado á establecer la necesidad de los órganos, como medios de sentir y condicion esencial del ejercicio de la inteligencia y de la moralidad, podriamos considerar injusta la acusacion de materialismo. Pero quien ha dicho que *las facultades espirituales sólo obran por medio de la materia*, da á entender que no podrian obrar de otra manera. Y no pára aquí: de quien hace consistir la libertad del hombre en la *determinacion* de sus actos por medios múltiples, puede decirse que concentra al hombre todo en la materia. «Las facultades, dice, son distintas del organismo.» Muy bien; pero dependen de él *todas*; luego el hombre no tiene operacion ni sér alguno que no sea material. De esta manera Gall reduce al parecer toda la malicia del materialismo á no reconocer nada fuera de la *materia*; y como él admite ademas la existencia de ciertas *facultades*, considérase de este modo al abrigo de toda acusacion de materialismo. Pero es posible ser materialista y reconocer, no obstante, fuerzas y facultades: nadie hay en estos tiempos tan miope que vea sólo en el universo pura materia: sólo que el materialista considera las fuerzas de tal manera dependientes en su accion de la materia, que sin esta nada absolutamente pueden, como nada pueden sin la materia la atraccion, la fuerza vegetativa, etc. De esta manera considera Gall, al parecer, el alma humana. De donde se seguiria que la inmortalidad de nuestra alma no es más susceptible de demostracion que la de la vegetacion ó de la cohesion fuerzas que desaparecen desde el momento en que las abandona la materia en que subsisten. Cua-

(*a*) *Fonctions du cerveau*, t. I, p. 231 y sig.

lesquiera que sean las intenciones del fisiólogo, su sistema, en hecho de verdad, está saturado de materialismo. En cuanto al cargo de fatalismo, véase la nota XIII.

XX.

OBSERVACION SOBRE EL PRINCIPIO DEL DEBER.

La necesidad del deber, mal concebida por Romagnosi, es uno de esos errores fundamentales que viciaron toda su teoría del *Derecho público*, fundada exclusivamente en la tendencia necesaria del hombre hácia el placer ó el dolor (§ 77), y en la necesidad de la vida social para alcanzar el goce y la felicidad (§ 415 y otros). No intento acometer ahora la empresa de refutar las perniciosas consecuencias de este principio, limitándome á una sola observacion: que no concedo á Romagnosi que la vida social y el placer son necesarios para la felicidad, y por tanto su teoría claudica por la base. Pues segun todo lo que hemos dicho hasta aquí de la felicidad y perfeccion del hombre, parécenos incuestionable que la felicidad no exige, como de necesidad absoluta, el placer ni la vida social, por más que estas dos cosas sean un medio eficacísimo para alcanzar la felicidad.

XXI.

CONTINUA EL MISMO ASUNTO.

En otro lugar hemos hablado (63 y sig.) de la idea del deber de Romagnosi. Burlamacchi trató del mismo asunto en tres diferentes lugares: en la 1.ª parte del *Derecho natural*, c. VI y IX, y en la 2.ª parte, c. VII. En este último capítulo, sobre todo, es donde pretende establecer el principio de todas las obligaciones, y acudiendo á la *necesidad final* (§ VI), establece que toda regla es obligatoria, por ser el medio seguro para alcanzar un fin. Pero como Burlamacchi no establece la necesidad de este fin, la obligacion de que nos habla no sale del terreno puramente hipotético. Puede ser presentada dicha obligacion en estos términos:— Si quereis vuestra conservacion, *es necesario* etc. Esta es una

idea incompleta de la obligacion, semejante á la que imponen las reglas de la gramática ó de otro arte cualquiera, donde el que busca *tal fin, debe* emplear *tal medio*. Indudablemente es un deber el conservarse y mejorarse, pero no un principio de todos los otros deberes; sobre todo, segun la teoría de Burlamacchi, que confunde la felicidad con el placer (parte I, c. 2, § 1).

En el § 10, hácese Burlamacchi la siguiente objecion:—Nadie puede obligarse á sí mismo; pues siendo la razon sólo un atributo del hombre, no puede, por lo tanto, obligar al hombre. Esta objecion habríase disipado por sí misma, si Burlamacchi hubiese establecido convenientemente desde luego la teoría de la obligacion; hubiérale bastado para ello consignar que el hombre no está obligado por su sola razon, sino por la ley eterna que la razon le da á conocer. Burlamacchi se mete aquí en un laberinto, donde no hace otra cosa que dar vueltas en rededor de la cuestion, dejando en pié é intacta la dificultad. Lo mismo sucede en el párrafo 11, donde se propone una segunda dificultad que no resuelve mejor que la primera (*a*).

Despues (§ 13, 2), enseña Burlamacchi que el hombre se halla igualmente ligado por la voluntad de Dios, ¿pero qué respuesta podrá dar si se le pregunta la razon de esto? ¿Dirá que el hombre se halla en una dependencia necesaria con relacion al Creador?

(*a*) Hé aquí la segunda objecion: No hay obligacion sin superior que obligue: si el hombre está obligado por la sola razon, no hay superior que le obligue. Debe darse á esta objecion la misma respuesta que á la primera; pero el autor, entre otras contestaciones que nada resuelven, retuerce este argumento: si el hombre no está obligado por su razon á obedecer á su superior, ningun superior podrá obligarle. Basta el más superficial análisis para demostrar lo que se encierra de débil y de equívoco, ora en la objecion, ora en la manera de retorcer su argumento. No se comprende en la una ni en la otra si se trata de un superior creado ó increado. si la razon forma la obligacion ó no hace más que manifestarla. Aclaremos estos puntos: Nada puede ligar á la voluntad como no sea el bien: es así que la razon del hombre no es el bien, pues no hace más que manifestarlo; luego la razon no forma la obligacion, sino que la da á conocer. Un superior criado no tiene la plenitud del bien, y no podria por lo tanto obligar por sí mismo á la voluntad El Creador está en posesion del bien y puede ligar naturalmente su adquisicion á ciertas acciones. Él sólo, pues, puede por *sí mismo* obligar naturalmente á la voluntad humana, demostrando al hombre, por medio de su razon, la conformidad de tal ó cual acto con el bien al cual aspira el hombre de una manera irresistible. Y si el Creador hace conocer su volundad de que se obedezca á un hombre, podrá este obligar á los demas; pero lo podrá, no *por sí mismo* sino en virtud del poder que recibió del Criador.

¿Mas porqué? ¿Quién le obliga á depender del Creador? Yo observo leyendo el capítulo IX de la primera parte (§ 6), que segun él no basta ser Creador para producir semejante obligacion; que (§ 8 y 9) el verdadero fundamento de la soberanía consiste en el *poder*, en la *sabiduría* y en la *bondad*. Pero tambien aquí flaquea la teoría de este autor; porque su principio conduce á dos consecuencias falsas en extremo: primera, que cualquiera que me sobrepuje en estas tres cualidades, es mi superior; segunda, que un superior pierde sus derechos desde el momento que pierde cualquiera de dichas cualidades.

Estas ligeras indicaciones bastarán para demostrar la exígua profundidad de este jurista en materias filosóficas, al propio tiempo que lo dañoso de sus doctrinas.

Las ideas emitidas por Wolfio y por Helvecio respecto del deber, fueron sábiamente criticadas por el profesor Gallupi (*a*): este filósofo aplica desde luego las teorías de ambos escritores á la moral del interes, y las refuta despues.

Ancillon, autor citado en el trabajo de Gallupi, define así el deber: *La voluntad general del género humano*. La verdad sea dicha, paréceme esta definicion más bien histórica que filosófica. La definicion filosófica debe explicarme *lo que es* la cosa definida y no decirme *dónde se encuentra*. Ahora bien, la definicion de Ancillon, tomada en su sentido más aceptable, me hace conocer que yo hallaria á todos los hombres de acuerdo acerca de lo que es un verdadero deber, pero no me dice *en qué consiste el deber*. He dicho tomada en su sentido más aceptable, porque, si tomándola por verdadera definicion, entendiésemos que la voluntad humana es la causa que constituye el deber, incurriríamos en el error de Rousseau, el cual atribuye al pueblo una libertad absoluta para hacer leyes, y muy pronto habríase de conceder al príncipe, con Hobbes, el derecho de crear la moral.

No menos desdichado es el principio del deber establecido por Kant y expuesto tambien por Gallupi: Mandarme que *obre de tal manera que la máxima adoptada por mí como regla pueda servir de norma al género humano*, equivale á decirme que obre como hombre, ó lo que es igual, es no decirme nada. Con semejante aforismo no se me da á conocer *lo que se entiende por deber* ni *en qué*

(*a*) *Philosophie morale*, § 22 y sig.

consisten mis deberes. ¿Cuál será, pues, el medio de conocer los deberes del género humano y de ajustar á ellos mi conducta?

XXII.

SIGUE EL MISMO ASUNTO.

Como por todos los medios posibles he procurado en el cuerpo de esta obra establecer claramente mi doctrina, me limitaré en este lugar á mencionar los principales sistemas contrarios á mi teoría, poniendo de manifiesto sus partes flacas. 1.° Segun Burlamacchi, Finetti, Droz, etc., es inútil investigar el principio del deber; basta que la moral sea justa. Pero si esto es así ¿de qué sirven los principios científicos?—Sin conocer el primer principio, puédense conocer los secundarios.—Cierto, á la manera que puede uno ser albañil sin entender de arquitectura, y cantar sin comprender una nota de música. ¿Pero se conocerá la razon de ser del principio secundario si no se conoce el primer principio? No por cierto, pues precisamente consiste la ciencia en el enlace de las consecuencias con el principio de donde proceden; luego no conociéndose el primer principio, siempre la ciencia será imperfecta. La investigacion de este principio es por lo tanto útil, no sólo para conocer las consecuencias, sino para conocerlas *científicamente.*

2.° Despues de rechazar, como hemos visto, la hipótesis de un principio único, Burlamacchi, Buddeo, Finetti y otros, adoptan tres principios: la *piedad*, el *amor de sí mismo* y la *sociabilidad.* Pero si estos tres principios no tienen la mira en un *bien*, ¿expresarán deberes *naturales*? De ninguna manera. El deber de obrar bien es, pues, un principio anterior á aquellas tres obligaciones, y es de tal manera necesario este principio único, que lo admiten implícitamente aquellos mismos que lo niegan. En efecto, ¿podria llamarse *una* la ley natural, si no estuviese subordinada á un solo principio? Todo órden supone esencialmente *un* solo principio de órden; luego si la serie de preceptos naturales constituye el *órden* moral, debe tener *un* principio. Las verdades evidentes por sí mismas que sirven de base á una demostracion, no negamos que pueden ser muchas; pero ¿porqué son evidentes sino por hallarse evidentemente encerradas en el primer principio? ¿Porqué, por ejemplo,

es evidente que la piedad es un deber natural, sino porque es el *bien* respecto de Dios?

3.° En sentir de Hobbes, cuyas opiniones con pequeñas variantes siguen muchos sin saberlo, el primer principio es mantener la paz ó hacer la guerra para obtenerla (*a*). Ahora bien; si fuese este el primer principio de la ley natural, quedarian abolidos nuestros deberes para con Dios y con nosotros mismos.

4.° Idéntica observacion puede aplicarse al sistema de Puffendorf y otros autores que reducen toda la ley natural á la *sociabilidad*.

5.° Thomasi y otros moralistas la reducen á la conservacion y felicidad de la vida presente: el cual en sustancia es el sistema de Romagnosi. (Véase la nota VIII.)

6.° Cousin sintió la fuerza encerrada en la demostracion que prueba la necesidad del primer principio por la naturaleza misma de la voluntad; pero como no trató de explicarse lo que es *naturaleza* ni lo que es *voluntad*, dejó su teoría en un estado de oscuridad poco á propósito para satisfacer á un filósofo. Hé aquí la ley moral establecida por dicho autor (*Histoire de la philosophie morale*, leccion I, pág. 386 y siguientes): *Sér libre, permanece libre*; y para probar su teoría, se contenta con decirnos: *¿Cómo no habia de ser la ley del hombre el seguir su naturaleza?* Pero esta pregunta, 1.° no es una demostracion; 2.° supone que el *hombre es libre*, ó por lo ménos, que la libertad es la *naturaleza* del hombre; y por último, no guarda conformidad con la definicion dada por el autor: «El hombre *es una fuerza libre.*» Bueno; pero ¿cuál es la naturaleza de esta fuerza? Si Cousin se hubiese fijado en ello, habria visto que esta fuerza se dirige *necesariamente hácia el bien* y de aquí habria deducido nuestro principio: «Sér que tiendes al bien, tiende, pues, al bien.»

7.° Otros filósofos admiten como primer principio ciertos axiomas que, por más ó ménos indeterminados, pueden reducirse á nuestro sistema ó al de Epicuro: á nuestro sistema, si son aplicados por el *bien*, el *órden*, el *fin* del sér *racional*; al epicurismo, si lo son por el bien *material*.

De la teoría del profesor Gallupi hablaremos en otro lugar (XXIX); entre tanto, la demostracion hecha en el curso de mi

---

(*a*) *De cive*, c. 2, § 2.

obra, así como las observaciones contenidas en el núm. 2 de esta nota, parécenme á propósito para demostrar lo que niega el ilustre escritor, esto es, *que los deberes del hombre pueden deducirse todos de un solo principio (lógico) de conocimiento* (a).

Por lo demas, no me explico cómo Gallupi, despues de negar esta unidad de principio, se esfuerza con tanto arte en deducir los deberes del hombre para consigo mismo de sus deberes para con los demas (b). Esto equivale á tenderse voluntariamente y sin necesidad alguna en el lecho de Procusto; porque nada impide que quien admite dos principios, admita tres, cuatro, ó ciento, si fuese necesario.

Por otra parte, pretender que el hombre sólo está obligado á buscar su propia felicidad para ayudar á los demas, es incurrir en patente contradiccion y pedir un imposible. Es pedir un imposible, porque imposible es que el hombre profese más amor á los demas que á sí mismo: es caer en contradiccion manifiesta, porque la consecuencia de esto seria que estoy y no estoy obligado á buscar la felicidad ajena. En efecto, ¿porqué estoy obligado á buscar la felicidad de los demas? Porque son mis semejantes, responde el autor (c). Pues si son mis semejantes, les debo cuanto me debo á mí mismo: luego si no estoy obligado á buscar mi felicidad, ¿cómo he de estarlo á buscar la ajena?

¿Pero de dónde nace que para probar los deberes del hombre recurra Gallupi á este motivo imposible, contradictorio, y cuya falsedad manifiesta el sentido comun? De que admite dos primeros principios, y con Kant establece que donde hay interes propio no puede haber virtud (d).

(a) *Phil. morale*, § XXXVI, p. 157.
(b) *Phil. morale*, § LXIV, p. 294.
(c) *Phil. morale*, § XXXI, p. 128. *Considera constantemente y sin excepcion al hombre como á otro tú mismo.*
(d) *Phil. morale* § CLIV. «*Esta prudencia sólo llega á virtud cuando tiene el bien ajeno por objeto final.*»

XXIII.

EL PRIMER PRINCIPIO DE UNA CIENCIA ES UNA APLICACION DE LA DEFINICION DEL OBJETO PROPIO DE LA MISMA.

Esto puede verse en cualquiera ciencia reducida á principios exactos: el *sér* es el objeto de la metafísica, y su primer principio se forma de este modo: el sér es.—El objeto de las matemáticas es la cantidad, y su primer principio la constancia inalterable de la cantidad *æqualibus æqualia* etc.—El primer principio de la geometría es la definicion de la línea recta, primer elemento de la cantidad contínua; y así de las demas ciencias. En esta misma razon consiste que, propiamente hablando, el principio supremo de todas las ciencias se halle en la metafísica, porque toda ciencia estudia el *sér* de alguna cosa, y el *sér* es el objeto peculiar de la metafísica.

XXIV.

EN QUÉ SENTIDO SE CONOCE LA LEY NATURAL POR LA RAZON.

Lejos estoy de afirmar que la razon humana conoce de hecho y por sus solas fuerzas toda la ley natural. En el capítulo IX demostré cuánta necesidad tenia la razon humana del don de la revelacion, y que precisamente por la necesidad que de semejante don experimentó desde el orígen, recibióla de su Criador, como lo han demostrado hasta la evidencia gran número de sabios controversistas.

Pero, diránme,—¿Porqué se nos enseña el derecho *natural*, si el raciocinio *natural* no puede alcanzar á conocerle?—Aunque en realidad muy diferentes, hay dos proposiciones que suelen ser confundidas con mucha frecuencia, á saber:—*el derecho natural puede demostrarse por sola la razon*—y—*el derecho natural puede conocerse por la sola razon*:—En este caso, como sucede en otros muchos, es más dificil encontrar una verdad que demostrarla. Por ejemplo ¿conoce un geómetra una verdad prácticamente, por experiencia? No, pero este geómetra puede consagrar al exámen de esta verdad tanto tiempo y estudio, que acabe por hallar medio de demos-

trarla. Así fué como Arquímedes con el auxilio de la idea de su polígono descubrió la proporcion del diámetro con la circunferencia. Pero cuando la verdad resulta desconocida ó dudosa, ¡cuán difícil es descubrirla, y adquirir su certeza con el auxilio de la sola razon! Todo error nos deja en la incertidumbre de si es un error de tésis ó de raciocinio, y toda objecion puede ser verdad ó sofisma. No es, por consiguiente, la mision del filósofo el descubrir por sí sólo todas las verdades; sino ántes bien estudiar los vínculos de razon que las hacen necesarias, y la filiacion intelectual en cuya virtud se derivan unas de otras. En esta parte debe la filosofía católica insignes beneficios á la revelacion: le debe el tener sobre muchos puntos completa certidumbre aun ántes de hallar su demostracion. Así pues, el cargo hecho por Cousin á los filósofos italianos de *permanecer todavia con las trabas de la teología* (*a*) no sólo es poco respetuoso, sino tambien poco filosófico. ¿Quiere decirse con esto que los filósofos italianos toman los hechos revelados como principios para demostrar las verdades filosóficas? Pues esto seria dar pruebas de calumniador ó de ignorante, y Cousin no es ni lo uno ni lo otro. ¿Quiere decirse que los filósofos italianos y católicos, movidos por su fe, empiezan á creer muchas verdades, que evidencian despues con el auxilio de la razon? Pues en este caso están todos los católicos, empezando por los de Francia. Si, de la misma manera proceden todos los filósofos que creyeron primero en los sentidos, en la autoridad, etc. para demostrar despues por el raciocinio lo que ántes creyeron. El cargo de Cousin sólo puede, por lo tanto, tener dos significaciones: ó afirma que no se puede ser filósofo y católico al mismo tiempo, contradiciendo de este modo lo que en otra parte consignó él mismo respecto de la filosofía escolástica (*b*); ó pretende que debe negarse en filosofía lo que se cree en teología: de todos modos crea un *extraño compromiso* (*Ibid.* p, 361) segun el cual el filósofo católico aparentaria creer por un lado lo que negaria por otro.

(*a*) V. Cousin, *Introduction*, lec. 13.

(*b*) «La Suma de Santo Tomás es uno de los grandes monumentos del talento humano, y abarca, con *elevada metafísica*, un sistema completo de moral y aun de política.»—V. Cousin *Histoire de la philos*, t. I, p. 312.—Y no obstante, Santo Tomás era católico.

XXV.

IDEA DE LA CAUSA FINAL.

Todo el mundo se reiria del que dijese que los relojes se forman á la ventura de las limaduras que la lima arranca del metal manejado por la mano del relojero, y aun seria mayor la carcajada si se añadiera que si el hombre se sirve de los relojes, es por haber descubierto que señalan las horas. ¿Quién no ve en esas ruedecitas, en esa cadena, etc. una combinacion dirigida á un fin por medios proporcionados?

XXVI.

SOBRE EL KANTISMO.

No ignoro que penetro en el laberinto del kantismo, pues lo *subjetivo* debe sin duda modificar lo *objetivo*. (Véase Villers, *Philosophie de Kant*, pág. 112 y sig.); pero no puedo menos de suponer resuelto ya en metafísica un problema cuyos elementos recuerdo en este lugar, y me limito á observar tan sólo que quien como Kant, duda si la inteligencia tiende á la verdad objetiva, duda por consiguiente de toda tendencia á la verdad, porque esta es la conformidad de nuestro juicio con los objetos; de lo cual se deduce que el kantismo es la negacion de la filosofía. En efecto, cuando se llega al extremo de decir (pág. 301):—el entendimiento no recibe sus leyes de la naturaleza; él se las impone,—está consumado el idealismo: no puede ya contarse con una filosofía que explique la naturaleza; porque entónces, como frecuentemente lo confiesa Kant, toda filosofía se ve reducida á explicar el *yo*. Ridículo será pues argüir contra su sistema: la primera respuesta que Kant daria á todo contrincante, siempre seria esta:—¿Y quién eres tú? Para mi un *fenómeno* subjetivo, ni más ni ménos; tus argumentos son formas de mi razon que no me dan seguridad sobre objeto alguno, ilusiones trascendentales (pág. 329 y siguientes); y sin embargo el mismo autor nos dice (pág. 394),—que siendo la razon práctica una misma en todos los séres racionales, hay una razon suprema para todos manifiesta.—Pues paréceme que puede decirse otro tanto de la razon teórica: Kant lo afirma al parecer

(pág. 407); pero añade—esto no puede demostrarse—Mas ¿porqué lo supone demostrado? Si está demostrado por la razon práctica, ¿como no lo estará igualmente por la teórica?

XXVII.

DE SI EXISTE UNA POSIBILIDAD ETERNA, INDEPENDIENTE DE DIOS.

¿Puede V. negar que, aun prescindiendo de la existencia de Dios, el cuadrado no puede ser círculo?; luego en el cuadrado hay, independientemente de Dios, un principio de sér en virtud del cual la forma circular se opone al mismo cuadrado.—Vamos á cuentas, señor mio. ¿Qué es un *cuadrado*? ¿Una sustancia de forma cuadrada? pues entónces dependerá indudablemente de Dios, principio de todo sér: ¿es una forma? ¿pero dónde se halla su sér? ¿es *real* en alguna sustancia? ¿es ideal en alguna inteligencia? Ni las sustancias ni las inteligencias creadas son necesarias; luego en ellas no se encuentra el *sér* del cuadrado, sér necesario á todas luces: luego no hay más remedio que decir, que la necesidad del cuadrado se halla en las ideas eternas de Dios.

—Cierto, me responderán; pero esta necesidad no depende de Dios, puesto que Dios mismo no podia hacer que lo *cuadrado* fuese *redondo*. Esto prueba que la esencia de las cosas no depende de la *voluntad* de Dios, pero no prueba que la misma esencia sea absolutamente independiente de Él. Al contrario, por poco que se reflexione, se verá que el *sér* del cuadrado depende necesariamente del *Sér* divino. En efecto, cuando digo, *el cuadrado no es redondo*, atribuyo al cuadrado un *sér* y un sér *finito*, puesto que excluye lo *redondo* que, sin embargo, es tambien un sér. Es así que el sér finito participa del Sér absoluto; luego el *cuadrado* participa del sér infinito; luego depende de él, como todas las cosas derivadas dependen del principio de donde se derivan.

Por lo dicho se ve que entendida la primera objecion en cierto sentido, encierra un equívoco en que no se fija bastante la atencion. Esta es, en resúmen, la dificultad que el profesor Stahl (*a*) pone en boca de Grotius, de Leibnitz y de otros cuando dice: *Prescindiendo de la existencia de Dios*, *el cuadrado no puede ser*

(*a*) *Historia de la Filosofía del derecho.*

círculo. Si por la palabra *prescindiendo* se quiere significar que el sér propio del cuadrado se opone al del círculo, en el espíritu de aquellos mismos que no considerasen á Dios en cuanto es causa de estos dos séres la proposicion es verdadera, porque siendo nuestro espíritu, por creacion, semejante á la inteligencia divina, le es absolutamente imposible juntar estos dos términos *cuadrado-redondo,* aun cuando no piense en la causa de su sér. Pero el caso varia, si por prescindir ó hacer *abstracion* se entiende (y esto es en efecto, como lo observa el Sr. Stahl, lo que quieren nuestros adversarios), que si no existiese Dios, tendria por sí mismo el cuadrado un principio de sér, en cuya virtud se opondria á la forma circular.

En esta hipótesis, primero, se admite, con exclusion de Dios, un sér eterno y necesario; segundo, se da realidad á las abstracciones de nuestro espíritu. ¿Qué son, en efecto, como lo observa el Sr. Gallupi (*a*), una posibilidad intrínseca y una imposibilidad intrínseca sino el poder, la imposibilidad y la necesidad que siente una inteligencia de unir ciertos términos? Estas son, por consiguiente, abstracciones de la inteligencia. Suponed por un momento que no existe inteligencia *alguna,* y desaparecerán por el mismo camino todo poder, toda falta de poder y toda necesidad de esta especie. Pero se resiste que la inteligencia divina deje de existir; y esta es la razon *por qué* se resiste que la posibilidad intrínseca de los séres deje de existir en *aquella inteligencia.*

Por aquí se vendrá en conocimiento, no sólo de *que todas* las verdades necesarias dependen de Dios, sino tambien de *la manera* cómo dependen; esto es, se ve: 1.° que *el sér* de las verdades necesarias depende del *Sér* divino, del cual reciben su sér limitado; 2.° que su *actualidad* eterna depende de la inteligencia divina, donde subsisten eternamente (*b*).

Así, pues, engáñase Storchenau cuando en apoyo de la opinion contraria aduce el ejemplo de un artista criado: *Si ponamus nullum existere artificem... vera manet hæc propositio: non est contradictorum ut ex hoc marmore statua efficiatur.*—Engaña-

---

(*a*) *Elementos de Filosofía,* c. 7, vol. III, p. 174.

(*b*) El Sr. Cousin ve esta verdad cuando escribe: «una teoría de Scott y de Occam señala por base de la moral, *no la naturaleza de Dios, lo cual seria muy verdadero ontológicamente,* sino su voluntad, lo que destruye á un tiempo mismo la moral y al mismo Dios.» (*Hist. de la Philos.*, t. I, p. 224.)

se, digo, porque el sér de la materia *mármol* y el de la forma *estátua* no dependen en este caso del sér ni de la inteligencia del artista de la misma manera que el sér del cuadrado depende del sér divino, y su actualidad de la inteligencia divina. Así, pues, este ejemplo nada prueba: para hacerlo menos arriezgado debió decir:—Suponed que Phidias no existió nunca; pues no obstante, podria existir una estátua suya.—Al momento chocaria la contradiccion que se advierte en estos términos, en razon á que Phidias viene á ser aquí hipotéticamente la causa necesaria de la forma *estátua*.

XXVIII.

EL HOMBRE NO TIENE NINGUN DEBER PARA CON LOS ANIMALES.

La moral del Sr. Damiron en la materia se asemeja más que á un tratado de filosofía, á una fantasía poética, pues al personificar la naturaleza, animales, plantas y minerales, nos pone dicho autor en contacto social con ellos, obligándonos á estudiar *las costumbres* del perro, del caballo, del buey y del asno, con el objeto de *educarlos*... (Véase la nota VIII.) Extrañas ideas, que más bien mueven á lástima que exigen refutacion. Los deberes morales que nos dirigen en el uso de las criaturas, son relaciones que nos ligan con nosotros mismos, con Dios, y algunas veces con los demas hombres. Si entre los séres irracionales y el hombre existiese una conexion *moral* que impusiese á este deberes morales respecto de los animales, tendria tambien derechos sobre ellos, y los animales, á su vez, tendrian derechos y deberes para con el hombre; lo cual es tan absurdo, como atribuir á los animales una inteligencia capaz de abstracion y libertad moral. Sólo hay deber moral respecto de séres morales; y esta es una proposicion que puede demostrarse de otra manera. El deber nace del principio general,—haz el bien (102).—Si tuviéramos deberes para con las criaturas irracionales, estariamos por ellos obligados á procurar su bien; pero como su bien es su fin, y su fin es contribuir al servicio del hombre (14), vendria á resultar que nuestro deber para con los animales seria en realidad un deber para con el hombre. En otros términos: un amo no tiene deberes que cumplir respecto de su criado, *considerado simplemente como servidor*, puesto que la

esencia de este consiste en servir en provecho ajeno. Y en efecto, todos los deberes del amo para con su criado, no los tiene considerado este como tal, sino como hombre *semejante á él.* Ahora bien, las criaturas irracionales no se hallan ligadas con el hombre por otro lazo que el del servicio, puesto que su fin es servirle; luego el hombre no tiene que cumplir deber alguno respecto á ellas.

La superioridad del hombre sobre los animales es una tradicion primitiva, y la cual sufrió la suerte comun á la mayor parte de estas tradiciones. Oscureciéronla primero los extravíos de la razon, y andando el tiempo borráronla casi por completo las tinieblas del mundo pagano. El paganismo divinizó, colocándolos en el cielo, á los bueyes, los cocodrilos, los perros, y hasta las cebollas, é hizo inclinar la frente del vulgo más estúpido é ignorante ante aquellas divinidades groseras. No se contuvo aquí, pues que sus filósofos más célebres trasformaron á los animales en séres inferiores al hombre. La metempsícosis de Pitágoras y las tradiciones indianas, el Bagavat Purana, entre estas últimas, impone como deber el amar no sólo á las personas, sino á las cosas. Por desgracia aquellos errores del mundo pagano se reproducen en nuestros dias, á medida que el protestantismo propaga las ideas paganas en el mundo cristiano. La *Gazetta di Napoli* del 5 de Marzo de 1845 hace mencion de una sociedad muy original por cierto, fundada bajo los auspicios de un príncipe aleman, y cuyo objeto es, no sólo impedir los malos tratamientos que se da especialmente á los caballos y á los animales destinados al consumo, sino instruir al pueblo y difundir en él esta verdad: «Hasta los animales sienten dolor, y maltratarlos es obrar contra las máximas de la religion.» Tan rápidos parece que han sido los progresos de esta sociedad, que desde principios de 1854 contaba otras 80 afiliadas á ella, cuya mision era reprimir la dureza é insensibilidad de los hombres con los animales, logrando por último fomentar otras semejantes en diferentes Estados de Europa y esparcir gran número de folletos encaminados al indicado fin. Como unos de estos folletos mencionaremos las dos publicaciones del Sr. Zagler, en que trata el autor de los castigos que se aplican á los animales y de los deberes que tenemos para con ellos; y entre las sociedades formadas de aquel modo colocaremos la nacional del reino de Hannover contra los malos tratamientos impuestos á los animales, y otra establecida en el Holstein con el mismo fin. Estas dos sociedades

confiesan que deben su existencia al impulso impreso por la primitiva.

En el *Journal des Debats* publicóse una sentencia dictada en Inglaterra, por la cual se condenaba al pago de una multa en metálico á un hombre que maltrató á un gato. El célebre naturalista Boris de Saint-Vincent publicó un folleto sobre el instinto y las costumbres de los animales, con motivo del cual sufrió una reprimenda del *Univers* (30 de Agosto 1848), y en el trascurso de este mismo año se ha visto la *Universidad Católica* en la necesidad de censurar á Michelet por igual motivo. De entónces acá esta ternura filantrópica se ha manifestado más de una vez en los tribunales para defender *los derechos* de los perros, caballos etc., nuestros hermanos, ó por lo ménos, *nuestros prójimos*. Así, ni más ni ménos, calificó al asno el Sr. Michelet, citado por la *Universidad Católica*, 2.ª série, pág. 450. Si este afecto se limitase á movernos á compasion hácia los animales, considerándolo como un bien para el hombre, cuyo corazon preserva de la crueldad, nada tendriamos que censurar en este punto como no fuese la contradiccion en que incurren ciertos filántropos; pues los hay que á esta terneza añaden gran dosis de crueldad, ó por lo ménos, una culpable indiferencia con relacion á los hombres que padecen. ¿No es ridículo, por no usar de otra palabra más dura, que de puro sensibles desfallezcan cuando se trata del falderillo ó del gato, mientras dejan perecer á una infeliz familia irlandesa en su húmeda vivienda, que es peor que una pocilga? Pero lo que repugna á la razon tanto como á la humanidad, es oir hablar de costumbres, de educacion, de derechos y de paternidad entre el hombre y los animales. El que de esta manera discurre, demuestra sin género de duda haber perdido en el fango de su sensualismo todo sentimiento no sólo del fin para qué fué criado, sino aun de lo sublime de la dignidad humana.

XXX.

RELACION ENTRE LA PRUDENCIA Y LA CONCIENCIA.

—La *prudencia* asegura nuestro juicio acerca de la premisa particular y de la consecuencia que en parte se desprende de dicha premisa, y que forma el dictámen de la *conciencia*.—Ha podido observarse que en esta materia nos hallamos á mucha distancia del

profesor Gallupi, el cual se ve obligado á deducir una consecuencia muy extraña de las definiciones que da de la *conciencia* y de la *prudencia*. Veamos esta conclusion: *Sucede á veces hallarse en contradiccion la prudencia con la conciencia* (*a*). Estimo en gran manera á este ilustre autor, que merece esta estimacion más todavia por la sinceridad de sus sentimientos religiosos que por lo vasto de sus especulaciones filosóficas, y por esta razon me inclino á creer que esta proposicion se escapó inadvertidamente de su pluma, y que á poco que reflexione sobre ella retractará espontáneamente su error. Formulado este error como máxima práctica, lastima al alma dotada de moralidad tan exquisita, como sin género de duda posee la del autor. ¿Quién podrá tolerar la enseñanza de que *el obrar con arreglo á la conciencia es en ciertos casos imprudencia, y que la virtud de la prudencia obliga al hombre á obrar contra su conciencia*? ¿Qué otra diferencia hay entre la *prudencia* y la *bellaquería*, sino es que precisamente la primera obra teniendo por guia á la conciencia, miéntras que la segunda la contradice, ó por lo ménos la desdeña?

Tengo, por lo tanto, el convencimiento de que esta proposicion no es de Gallupi, pues desatino semejante no cabe ni en su corazon ni en su conciencia; pero no me atreveré á asegurar que no pertenezca á su sistema. El autor ha reconocido la nocion del *deber* como primitiva (*b*), y asi, no habiéndola analizado, no ha podido hallar en ella la idea de *la felicidad*. Debió establecer, por consiguiente, que el hombre *tiene dos últimos fines*, el *deber* y la *felicidad* (*c*); pero si son *últimos* estos dos fines, claro es que no se debe subordinar el uno al otro, pues de otro modo uno de ellos vendria á ser penúltimo (*d*). Deberá, pues, la conciencia seguir al *deber* sin hacer caso de la *felicidad*; la prudencia deberá, por el contrario, buscar la *felicidad*, desentendiéndose del *deber*. La sana filosofía, no ménos que el sentido comun condenan igualmente estos dos

---

(*a*) *Phil. morale*, c. V, § 48. p. 217.

(*b*) *Phil. morale*, § 30, p. 127, § 31, p. 133.

(*c*) El hombre ama *la felicidad* por sí misma, *como su último fin*, y *quiere el deber como su último fin* (§ 34, p. 149).

(*d*) Así se ve que al salir el autor de sus ideas sistemáticas y volver á los nobles sentimientos de su corazon, subordina el *interes* al *deber* (§ 51, p. 234): lo cual equivale á decir, que el *deber* es propiamente el *último* fin, al cual cede aun el amor á la felicidad. Y en efecto, ¿es metafísicamente posible que un solo é idéntico sugeto tenga *dos* fines *últimos*?

aforismos; porque estando la conciencia y la prudencia en un solo é idéntico sugeto, al que es igualmente imposible renunciar á la idea de la felicidad y borrar la del deber, aquellos dos aforismos se hacen impracticables, y son inconciliables.

En nuestra teoría, es uno el fin último, el Bien infinito. De aquí nace: 1.° la idea de la felicidad, que no es otra cosa que *el descanso del que la consigue*; 2.° la idea del deber moral, que es la *necesidad moral que resulta de la tendencia necesaria que impulsa al hombre á alcanzar la felicidad* (89). Hé aquí porqué en nuestra teoría nunca puede hallarse la prudencia en la necesidad de combatir á la conciencia; lejos de esto, es su guía; ayuda á la conciencia á determinar los medios necesarios para llegar al bien, último objeto, y á la felicidad, último descanso, hácia los cuales dirige la conciencia la movible voluntad.

XXX.

SOBRE LA PALABRA DERECHO.

Entiéndese por *derecho natural*, *civil*, *eclesiástico*, etc., el conjunto de las leyes que conducen al hombre *derechamente* al fin de la naturaleza, de la sociedad política, de la religion, etc.: *derecho jurídico* es aquella facultad de obrar á la que nadie puede oponerse sin apartarse del deber, del recto órden, etc. Los latinos llamaban al derecho, *jus*, de *jubendo*, porque sólo puede mandarse lo que es recto. Esta palabra es más práctica y material; la muestra más especulativa y espiritual: aquellos partian del efecto del derecho, al paso que nosotros partimos de su causa: apoyando el derecho en el mandato del hombre, preludiaban en el mundo antiguo esa legalidad de los modernos paganos, que al conceder á la autoridad política la omnipotencia moral, exigen obediencia á todas las leyes: *jubetur, ergo jus est*. Los católicos, partiendo por el contrario de la *rectitud* intrínseca del acto, reconocen ser justa la ley cuando ordena una cosa intrínsecamente recta, é invirtiendo los términos de la proposicion pagana, dicen: *jus est, ergo juberi potest*: ó bien negativamente, *justum non est, ergo non jubetur*.

XXXI.

SE COMBATE LA OPINION DE SOAVE (*a*) SOBRE LA VIRTUD.

Singularísima es la opinion de Soave, el cual hace consistir la virtud en el hábito de hacer buenas acciones, no mandadas ó superiores al deber. Digo que es singular esta opinion:

1.° Porque del catálogo de las virtudes borra la fe, la esperanza y la caridad, cuya práctica indudablemente es un deber. Estas, se nos responderá, son virtudes de un órden sobrenatural; pero esto no es decir nada. En primer lugar, estas tres virtudes pertenecen ademas al órden natural, puesto que el hombre, *aun naturalmente*, debe creer en Dios, esperar en él y amarle; y despues, porque aquel análisis es defectuoso, que considera la naturaleza de las ideas contrayéndolas á un solo órden, cuando el uso las aplica tambien á otros órdenes distintos. Esto no es analizar las ideas generales, sino imponer á los demas las que son propias del autor: cosa muy fácil es en verdad el determinar de este modo su valor, pero este método es engañoso y á propósito para pervertir el juicio.

2.° Porque borra del catálogo de las virtudes la *justicia*, la *castidad*, etc., y semejante doctrina debe lastimar aun los oidos sólo acostumbrados al lenguaje vulgar.

3.° Porque al colocar en el número de las virtudes el acto de un hombre que salva á su patria, ó de un soberano que labra la felicidad de sus pueblos, parece suponerse que semejantes acciones son supererogatorias.

4.° Porque ensalza como virtudes de Bacon, Descartes, Locke, Galileo y Newton, habernos dado alguna luz con sus escritos. Y en verdad que si escribiendo tratados de óptica, por ejemplo, se alcanza fama de hombre virtuoso, la virtud, forzoso es decirlo, no exigirá aquel temple de alma de que el autor nos habla, y nunca habrá existido en el mundo tanta virtud como en nuestros dias, en que es tan comun y vehemente la comezon de instruir á los hombres por medio de la prensa.

(*a*) *Etica*, p. 2., sez. 3.

XXXII.

SOBRE LA UNIDAD DEL HOMBRE.

Sin ocuparme en la filosofía peripatética, cuyo carácter propio brota precisamente de la teoría de la unidad del hombre, citaré en este lugar á alguno que otro fisiólogo moderno de los que deducen esta doctrina del *hecho* vital.

«Háse considerado al alma como esencialmente distinta del cuerpo en todas sus operaciones, y se ha aislado á esta de la manera más absoluta, cuando en realidad habia necesidad de considerar su union como un hecho primitivo, inexplicable, etc.: es preciso ver al hombre tal cual es, en los hechos y en el ejercicio de sus facultades sensitivas, intelectuales y morales. El hombre es un cuerpo viviente..... penetrado en cierta manera de un principio que siente y piensa, que con él forma *una misma cosa*, *un mismo sér*, sujeto á las leyes comunes, etc.» (Bérard. *Doctrine des rapports*, etc., §. 394.)

De Sauvage cree que «es indispensable, si han de explicarse las operaciones de la fibra viviente, suponer un motor desconocido ó recurrir al influjo del alma... Nuestro mismo sentido íntimo (decia con el napolitano Borelli, matemático profundo) nos demuestra, que el principio del movimiento en los animales es el alma, etc.» (Tommasini, *Fisiol.*, vol. I., p. 80.)

Whytt no acertó á desentenderse del influjo del alma en el movimiento de las fibras vivientes, y propúsose demostrar que del principio que siente dependen aun los movimientos involuntarios y físicos de los animales.

De la misma opinion es el Sr. Félix Fontana. (*Ibid.* p. 82 y sig.) «Como el alma es activa en todo el cuerpo, concíbese sin dificultad que los actos necesarios ó involuntarios dependan de ella.—Los actos voluntarios se ejecutan con conciencia..... de la suma de estas funciones vitales surge la idea de personalidad,etc.» (Platner ap. Sprengel. *Hist. de la med.* vol. 5, p. 266.) Este mismo autor añade: «Tantos esfuerzos inadvertidos del alma, tantos efectos de las pasiones sobre el cuerpo, confunden al que quiere entregar los afectos morales al dominio de la metafísica, pues *se vé obligado á admitir entre la psicología empírica y la his-*

toria del cuerpo humano una trabazon más íntima que entre esta última y la mecánica ó la química.» (*Ibid.*, p. 269.)

Grimaud «*sólo admite un solo é idéntico principio inteligente* simple para la vida y para el pensamiento, y lo considera como aplicado á mover la materia y á darle sus propiedades, etc.» (Dumas. *Physiol.*, vol. I, pág. 151. V. Romano. *Scienza dell' uomo interiore.*)

XXXIII.

SOBRE EL EPICURISMO DE GIOIA.

La teoría de Gioia sobre la felicidad (de esta teoría hemos tratado en la nota VIII), tiene muchos puntos de contacto con la estolidez de estos otros autores. Reprueba Gioia el sistema de los que acostumbrados á ciertas privaciones y disminuidas sus necesidades se consideran ménos dependientes, y por tanto más dichosos, y dice: «El dolor, resultado de necesidades no satisfechas, les condujo á poner término á todas ellas..... En vez de aconsejar la privacion general de las cosas que nos agradan, aconsejamos á todos el mayor desarrollo posible de las facultades necesarias para obtenerlas.....» Debe observarse que ántes habia dicho este autor, que «cuando se satisface una necesidad, no sólo se pone término al dolor que la acompaña, sino que tambien se produce un placer. De esta manera, no sólo se libra el que come de la penosa sensacion del hambre, sino que gusta el sabor de los manjares y se proporciona un bienestar que se extiende por toda la máquina (sic.)» Y acababa de decir: «El tiempo que dura la sensacion, se llama momento feliz: bien es la suma de momentos felices.» Luego si el hombre debe tender al bien, tenian razon los romanos cuando se proporcionaban artificialmente el gusto de los manjares sabrosos y la sensacion del bienestar que producen. (V. Gioia. *Filosof.* III, c. I, p. 194 y sig.)

XXXIV.

ACCIONES INDIFERENTES EN ABSTRACTO Y NO EN CONCRETO.

Extraño es que Burlamacchi sólo haya visto en esta distincion una sutileza de los autores escolásticos; pero su modo de refutarla es más extraño todavía.—Una accion *in abstracto*, dice, no es otra cosa que un *ente de razon*; por tanto, si hay en realidad acciones indiferentes, (en lo cual no puede haber duda), deben serlo *in concreto*.—Esto equivaldria á decir: el hombre sólo es *in abstracto* un sér racional; luego si en realidad le es indiferente el ser blanco ó negro, grande ó pequeño, lo cual es indisputable, todo esto debe serle indiferente *in concreto*: proposicion tan falsa como ridícula. ¿Se propone Burlamacchi enseñar un menguado empirismo y borrar por completo la realidad absoluta de las ideas universales? En este caso nos es imposible disputar con él. ¿Concede á las ideas universales algun derecho á llamar la atencion del filósofo? Pues en este caso debe reconocer tambien en estas ideas cierta vaguedad que desaparece así que se hacen individuales.

No cabe la menor duda en que es indiferente para el hombre en general, ser blanco ó negro, grande ó pequeño; mas desde el momento en que trato de fijarme en un individuo, debo atribuirle estatura y color determinados. Lo mismo puede decirse respecto á las acciones: de esta manera, la accion de sentarme ó la de pasearme, consideradas en general pueden ofrecer cierta indeterminacion, pero luego estas mismas acciones se concretan entrando en el órden moral, donde nada puede hacerse sin un fin determinado.

Es preciso, por consiguiente, distinguir atentamente el órden moral teórico del práctico, lo abstracto de lo concreto. ¿Es conforme á los designios del Criador que un hijo obedezca á su padre? Aquí tenemos una cuestion teórica. ¿Es conforme á los designios del Criador que *en este acto* obedezca yo á mi padre? Hé aquí una cuestion práctica, y de tal modo distinta de la primera, que puede exigir en casos dados una solucion contraria.

XXXV.

SOBRE LA PERFECCION MORAL.

Sabido es cuánto aprecio hacian los romanos de sus Vestales, á causa de su perpétua virginidad: los indios estimaban á sus gimnosofistas por su pobreza; los chinos á sus bonzos, etc., y hablando en tésis general, siempre y en todas partes entre muchas acciones diferentes, pero todas honestas y aun obligatorias, con la diferencia de que la razon domina naturalmente en las unas, mientras que en las otras dominan la sensibilidad y la pasion, los corazones rectos han preferido las primeras. Un hombre hambriento no cumple ménos con un deber cuando come, que el caritativo cuando da limosna; y sin embargo, la aprobacion del sentido moral se inclina más al segundo que al primero: aquel podrá llegar á ser hasta objeto de admiracion, este nunca podrá serlo. Así cuando se queria atribuir á algun personaje divino un orígen humano, ¿cuál era más comunmente en los primitivos pueblos la condicion indispensable para ennoblecer semejante orígen? La virginidad de la madre, ora surgiese espontáneamente esta idea del fondo del hombre, ora fuese un recuerdo de tradiciones antiguas. Sin fijarnos en los israelitas y en los pueblos del mismo orígen, veremos que los indios, segun William Jones, *declaran que cuando se dignó Dios venir al mundo de esta manera, encarnóse en el seno de una vírgen*; *así fué concebido Boudha de la vírgen Maia por medio de una inteligencia y voluntad virginales*. Sommonacodom, *suspiro del universo*, fué, segun los Siameses, concebido por una vírgen bajo el influjo de los rayos solares. Este es tambien el orígen que en el Thibet, en China y en el Japon atribuian los pueblos á su dios *Scacka* y *Fó*. Descúbrense vestigios de esta maternidad virginal entre los egipcios en su vírgen Isis, cuyo culto se mostraba en las Galias entre los druidas, y la misma América ofrece hechos análogos: Muratori habla de una vírgen madre, venerada en las orillas del lago Zarajas; y los peruanos, los mejicanos y otros pueblos del Nuevo Mundo, honraban la virginidad, como los romanos la veneraban en sus Vestales y los germanos en sus Velledas (*a*). Bien se considere esta veneracion

---

(*a*) V. *Annales de philos.*, N. t. VII. ,p. 103 y sig., anné 1833.

como espontánea, bien como tradicional, siempre será una prueba sólida de la existencia del sentimiento natural del hombre respecto de la virtud de la continencia; sobre todo si se fija la consideracion, por una parte, en lo difícil que es en sí misma esta virtud, y por otra, en cuán poco razonable es en la apariencia renunciar, como se hace practicando esta virtud, á propagar las familias y á dar ciudadanos á la sociedad.

XXXVI.

LA TOLERANCIA DEL SR. DROZ.

El Sr. Droz, cuyo libro fué premiado por el Instituto en 1824, no teme salir en defensa de la *indiferencia* bajo el especioso pretexto de la *tolerancia*. Dirigiéndose á los franceses doctos:—Filósofos, exclama, respetad la fe cristiana; y vosotros, teólogos, aprobad, ó por lo ménos, tolerad todos los sistemas completos de filosofía.—En punto á *intolerancia perseguidora*, los teólogos siempre se han mantenido pasivos. Quien se movió en la *Conserjería*, en los Carmelitas, en la plaza Delfina y en los anegamientos, fueron únicamente los filósofos. En materia de *intolerancia dogmática*, ya es otra cosa; no un teólogo, sino el mismo señor Cousin la admite. «La distincion, dice, entre las verdades de la fé y las filosóficas constituye una extraña conciliacion, que permite negar por una parte lo que se aparenta aprobar por otra (*a*).»

XXXVII.

IDEA PRIMITIVA DEL CULTO EXTERNO.

El primer hombre empezó su vida *alabando* á su Criador (Eccl. 17), y debió asimismo haberla empezado *sacrificando* la fatal manzana en reconocimiento del supremo dominio de su Señor. El Mediador, primogénito de Dios, el hombre por exce-

---

(*a*) Véase á Cousin, *Hist. de la philos.*, t. I., p. 361. Véase tambien á Leibniz citado por él en nota p. 408. T. II.

lencia (*Ecce-homo*), que vino á restablecer en el universo el órden natural y á perfeccionarlo, empleó su vida entera en alabar al Omnipotente (*manifestavi nomen tuum hominibus*) y murió *ofreciéndose en sacrificio*; dejó á la Iglesia su cuerpo místico, la *verdad* infalible y un *altar* sobre el cual se ofrece la *víctima* de cuya santidad recibe su valor el sacrificio de todo justo que se *mortifica* (se da místicamente la muerte) en honor de su Dios. De este modo, hállase perpetuado y perfeccionado el cumplimiento de los dos deberes naturales de *alabanza* y *sacrificio*, que tienen su orígen en los actos esenciales de la naturaleza inteligente, *conocimiento* y *amor*. Esta *alabanza* y este *sacrificio* del Hombre-Dios, que un dia debia cumplir enteramente el deber natural para con Dios, fueron el principio de la institucion de los ritos positivos, que los figuraron desde el principio del mundo; lo cual prueba que la esperanza en un Redentor se hallaba difundida por todos los pueblos (V. De Maistre, *des sacrifices*). El sacrificio del Redentor fué el sublime cumplimiento del deber que, así como á nosotros, le fué impuesto en razon de haber tomado la naturaleza humana: los ritos positivos de los sacrificios que le precedieron, fueron su figura profética; y el sacrificio de la Iglesia católica, su continuacion.

Esta es la razon de los dos grandes deberes que la Iglesia impone á sus ministros, los cuales hacen las veces de su cabeza (*pro Christo legatione fungimur*): el de *alabar* á Dios, que la misma Iglesia llama por antonomasia *oficio*, y el de *ofrecerle el Santo Sacrificio.*

FIN DE LAS NOTAS DEL LIBRO PRIMERO.

NOTAS DEL LIBRO SEGUNDO.

XXXVIII.

NINGUNA SOCIEDAD PARTICULAR ALCANZA SU ÚLTIMO FIN.

No se comprende á primera vista porqué una sociedad particular no ha de alcanzar absolutamente su fin en la tierra, cuando tantas asociaciones militares, científicas y comerciales consiguen al parecer el suyo, ó con la conquista de un país, ó con el descubrimiento de una verdad, ó con la adquisicion de algun lucro. Pero si fijamos la atencion en la naturaleza de las sociedades particulares, veremos que todos estos fines particulares sólo impropiamente se llaman *fines*, por hallarse subordinados, como medios, al *verdadero fin*, la felicidad. Esta es la causa de que, tan pronto como aquellas sociedades ven completamente realizados sus proyectos, se *disuelvan* por sí mismas y apliquen á obtener la *felicidad* los *medios* adquiridos merced á su anterior union. ¿Qué revela este *hecho*? Que la asociacion no tuvo por objeto un fin verdadero, pues de otra suerte, su realizacion habria proporcionado á los asociados un verdadero descanso (18-19); que sólo era un *medio*, y como este no puede ser más que un término de transicion, desde el momento en que la sociedad llegó á él, *dejó* de buscarlo para continuar en la prosecucion de su *verdadero fin*. Por consiguiente, no habia alcanzado completamente su destino, y esta es la razon de que, despues de alcanzado este fin particular, no repose en él: una vez deshecho el vínculo *particular*, deja de ser *tal* sociedad *particular* para resolverse en otras particulares, ó al ménos, en la sociedad universal del género humano.

Existe no obstante cierto bien final en el que halla descanso la *sociedad*, tomando esta palabra en un sentido más limitado, y aplicándola á cierto número de hombres reunidos *para hacer juntos su peregrinacion sobre la tierra*. Siendo el fin de esta union, como lo veremos en lugar oportuno, vivir juntos en el órden, podemos decir que alcanza su fin cuando sus instituciones imprimen en ella una *perfeccion constante*. Entónces halla descanso la sociedad (13) como sér que llega á su fin; y este descanso social en el órden llámase *paz*, á la cual, como se ve, concurren dos elementos, *órden y descanso*. Si este último fuese sólo producido con independencia del órden, por la tiranía del que manda, ó por la servil apatía del que obedece, no seria paz, sino inercia; si por el contrario, reina la *justicia*, pero combatida del crímen, tendremos órden sin paz. La union de estos dos elementos, del órden y la tranquilidad, proporciona á la sociedad un verdadero y glorioso descanso, porque así consigue toda la felicidad anhelada y posible en la tierra.

XXXIX.

LO ABSTRACTO Y LO CONCRETO.

Dice Cousin que «la razon humana concibe todas las cosas bajo la razon de dos ideas... ¿Piensa en las formas? pues entonces concibe una forma finita, determinada, mensurable, y ademas ve algo que es principio de la misma forma, y que no es mensurable y limitado: en una palabra, ve lo infinito. La verdadera existencia, la verdadera realidad, se halla en la union de estos dos elementos, por más que sea el uno esencialmente (*a*) superior y anterior al otro. Es preciso que coexistan estos dos elementos para que de su coexistencia resulte la realidad.» Estas doctrinas reducidas sustancialmente á la antigua teoría de las ideas platónicas (*b*), con la diferencia de no considerarlas como

(*a*) *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, lec. 4, p. 108. Brus. 1836. El autor continúa exponiendo doctrinas, que llamaremos tan sólo *obscuras*, porque las explicaciones dadas por él al profesor Mancino tienden á disculparlo de la doctrina tan impía como absurda de una *creacion necesaria*, sentada al parecer en el curso de dicha leccion.

(*b*) Véase Rogacci, *Uno necessario*, t. I, c. 15, § 22.

realmente existentes, esperamos que harán comprender el punto de vista desde el cual nos proponemos considerar la sociedad, y combinar los dos sistemas opuestos, demostrando de qué manera resulta realmente la sociedad del elemento abstracto y del concreto, los cuales tomados aisladamente harian la sociedad tan *necesaria*, que no admitiria desenvolvimiento ni variedad, ó tan *contingente*, que dependería toda entera del hecho puramente humano.

XL.

PRINCIPIOS DE DERECHO NATURAL.

Como primer principio del derecho natural admite Wolf la siguiente máxima: *Committendæ actiones quæ ad perfectionem hominis tendunt* (Inst. j, n y g § 43); Albertino *statum primavæ integritatis* (Comp. j, n. orthod. p. 1, c. I, § 14); Bodino *el órden*; Heineccio *el amor*; Romagnosi *el derecho* etc. Todos estos autores y otros muchos pueden interpretarse favorablemente, aplicando al *verdadero bien* lo que dicen del bien en general. Pero ya lo he dicho en otro lugar, se extravian comunmente al considerar al hombre social tan sólo respecto de esta vida transitoria, y por consiguiente, el bien de que hablan nunca es el verdadero, ó por lo ménos no es adecuadamente verdadero.

XLI.

DE LA SOCIEDAD HUMANA.

El Sr. de Haller, ilustre publicista cuyo testimonio necesitaremos invocar frecuentemente, se niega á aplicar á la monarquía el nombre de sociedad, porque, segun dice (*a*), la sociedad existe sólo entre iguales; y por idéntico motivo rechaza la calificacion de *civil*, unida ordinariamente á la palabra *sociedad*, observando que procede de la aplicacion mal entendida de las formas republicanas á cualquiera *asociacion* humana. Reconocemos la verdad de esta observacion aplicada á la deplorable confusion de la repú-

(*a*) *Restauration de science politique*, *Introduct.*, c. 6, § 3.

blica con la *asociacion* humana, y esperamos demostrar oportunamente la diferencia esencial de las fuerzas sociales; pero esta no es razon para desechar el nombre de *sociedad humana*, puesto que los hombres están en realidad asociados por su naturaleza, *igual* en todos, y esta asociacion natural es el principio de cualquiera otra asociacion particular. Pronto hemos de ver de qué manera, léjos de excluir la igualdad natural las diferencias sociales, es por el contrario su base, su más firme apoyo. Por lo demas, siendo iguales los hombres por naturaleza, y estando unidos por la naturaleza misma, la palabra *sociedad* es muy á propósito para expresar dicha union; porque como dice Valla (*a*), SOCIUS *est par, comes minor, quippe qui sequitur, et ducem habet*. Por esto dice Ciceron (*b*) *ut societas hominum conjunctioque servetur*, y en otra parte (*c*) *ratio qua societas hominum inter ipsos et vitæ quasi communitas continetur*. Facciolati (*d*) se expresa en los mismos términos que Valla: *compañero es un inferior*, ASOCIADO *un igual*; *el compañero sigue á un jefe*, el ASOCIADO *ayuda á un ajente*; y del mismo modo Ambrosio de Colleppio y otros. Luego si no nos formamos la idea de una *sociedad* sin *deberes mútuos*, ni de *deberes* sin *tendencia á un fin* necesario (95); y si este *fin* es el mismo para todos, considerados los hombres bajo este punto de vista son en realidad *asociados que se ayudan en sus actos*, y por consiguiente, el nombre de sociedad se adapta perfectamente á nuestro intento; tanto más cuanto que la *sociedad* llamada *civil* de ordinario, resulta precisamente, como en breve lo veremos, del *deber de sociedad humana*, que podria yo llamar *deber de humanidad* (494) aplicado á un hecho particular.

Podria suceder que por comprender mal el Sr. Haller la naturaleza de la soberanía y de la sumision confundidas por él con el dominio y la servidumbre (*e*), se viese en la necesidad de re-

---

(*a*) *De ling. latinæ, eleg.* t. IV, c. 38. «*Socius est par, comes minor, quippe qui sequitur, et ducem habet.*»

(*b*) *De ofic.*, t. I, c. 17.

(*c*) *De ofic.*, c. 20.

(*d*) En la palabra *comes*: comes *minor, socius par est: comes eunte sequitur, socius agentem adjuvat.*

(*e*) *Restauration de la science politique. Introd.*, c. V, p. 33, nota 2. «Los príncipes sólo dirigen sus negocios particulares..... No se ocupan en los de sus súbditos, sino en cuanto se relacionan con aquellos. Este modo de sentir se manifiesta frecuentemente en la obra, que por lo demas, rebosa verdad y saber. (V. la nota LXII.)

chazar la palabra *sociedad*, que establece un título de igualdad natural entre el superior y el súbdito.

XLII.

REFUTACION DE HOBBES.

Las anteriores consideraciones ponen de manifiesto el orígen del error de Hobbes, cuando violentando la naturaleza del hombre le supone en estado natural de guerra, ó por lo ménos, de desconfianza; y en apoyo de su aserto, observa que la recíproca tendencia de unos hombres para con otros, procede del amor propio y no del ajeno. «En efecto, dice, (*a*) si el amor ajeno tuviese su principio en *la naturaleza*, no se comprende porqué todos los hombres no deberian ser igualmente amados, siendo todos igualmente hombres; en cuyo caso no se veria que aquel que más nos honra, es más amado que el que nos desdeña.» Despues saca por consecuencia, que «sólo buscamos la sociedad por los honores que proporciona.» Como se ve, consiste la esencia de esta doctrina en no reconocer otra *tendencia* que la de las *pasiones*, porque pasiones son el excesivo afan de honor, de lucro, etc.; pero como la pasion no es un elemento *específico* del hombre, toda la teoría de este escritor se desprende de una falsa idea del hombre racional.

Si hubiese comprendido la naturaleza humana, habria visto que los motivos por los cuales es preferible una sociedad á otra, son una circunstancia *individual* que dá sér concreto á esa tendencia comun, social, *racional*, que inclina á amar al hombre, porque la falta de este amor seria un *desórden* opuesto á las miras del Criador, y porque Dios, al dar á todos los hombres la misma naturaleza, quiso que se amasen los unos á los otros (214).

Esta tendencia, nacida del amor al órden, y por lo tanto específicamente propia del hombre, es un amor muy diverso del que nace, *commercii*, *causa*, ó *officii*, ó *animi et hilaritatis* etc., de que sólo nos habla Hobbes, demostrando con su silencio, que en rea-

---

(*a*) *De Cive*, l. I, §. 2.

lidad de verdad, no sabe lo que es *hombre*, ni lo que es *órden*. Pero ¿qué idea podia tener del órden quien ignoraba su principio? (*a*)

XLIII.

ARMONÍA ENTRE EL DERECHO Y EL DEBER: SE REFUTA Á ROMAGNOSI.

Cuidemos de no considerar la *oposicion de relacion* como una especie de contradiccion, como parece haberlo hecho Romagnosi, el cual pone en prensa su cerebro para encontrar en el amor propio el *sentimiento del derecho* y oponerlo al *sentimiento del deber* (*b*). Verdad es que siendo el *derecho* y el *deber* los dos términos de una relacion, hay entre uno y otro una oposicion lógica, como la que, amándose, existe entre *padre é hijo*. El derecho y el deber se derivan ambos del conocimiento y del amor natural del *órden*; el conocimiento da idea de él, y á esta idea añade el amor el sentimiento que produce sin dificultad el conocimiento del verdadero bien, como lo observamos al tratar del sentido moral (88.) Pero Romagnosi se hallaba en la necesidad de recurrir á esta sutileza de ingenio, por haber confundido, como lo vimos en otro lugar, el *deseo de sentir* agradablemente (*placer*) con el amor del bien, amor constitutivo de la voluntad humana, que es una tendencia racional (30.) Por esto hubo de buscar el amor del derecho en el *amor propio*, enemigo mortal del órden; y de empañar con imaginarias deducciones el brillo de uno de los más naturales sentimientos del hombre, el amor innato de la justicia. (VI.) Con harta razon dijo al tratar de esta materia un filósofo, cuyo corazon moderaba los extravíos de su mente, el Sr. Droz, que «un »argumentador sofista puede explicar valiéndose del amor pro»pio todos los movimientos del alma; pero como sólo lo consigue »haciendo violencia al ingenio, debe creerse que su opinion es »poco conforme con la naturaleza. Siempre creerá el género hu»mano, á despecho de tan capciosos análisis, que esos benévolos

---

(*a*) Hobbes era al parecer ateo, (*Spedal. Dritt dell' uomo*, l. I, c. 17, §. 22.)

(*b*) *Introduction*. p. 196 El corazon del hombre encierra un... *sentimiento ó amor jurídico*, que no difiere esencialmente del amor propio... y cuya accion parece estar *en razon inversa del deber*.

»sentimientos (yo diré, *la idea y el amor de lo justo*) nacen en »nosotros sin que necesiten para producirse el auxilio del amor »propio. (*Manual*, c. 8, pág. 50.)» La inteligencia está hecha *esencialmente* para el órden, para la armonía y la proporcion, y no necesita, por consiguiente, otro atractivo para amarlo en sí misma y en las demas, aun á despecho de las pasiones del corazon (*a*).

XLIV.

DE LA AUTORIDAD.

De este modo se ve confirmado lo que en otro lugar decimos (101) sobre el verdadero orígen de la autoridad, el cual atribuye Burlamacchi al *poder*, á la *sabiduría* y *bondad* del que manda. Por más que el derecho no constituya autoridad (346), toda autoridad es, no obstante, un derecho, un poder para establecer el órden conforme á la razon (114), y tiene, por lo tanto, su orígen en el órden mismo de *la naturaleza*, como más adelante lo demostraremos, y no en las *cualidades fortuitas* de cualquier individuo. ¿La misma autoridad eterna de Dios no la vemos surgir del órden eterno que forma en la inteligencia divina la necesidad de las cosas (116)?

XLV.

ACERCA DE ROSELLI.

No veo con qué razon el sabio y discreto Roselli censura en esta materia á Heineccio, porque este llama imperfectos á los deberes correlativos á esta especie de derechos. Al declarar que sigue en su filosofía los principios del más eminente de los moralistas, debia saber que el mismo Santo Tomás no impone con igual rigor todos los deberes de justicia. (2. 2 q. 80, art. I.)

(*a*) V. De Maistre, *Soirées de Saint Petersbourg*, t. II, p. 115.

XLVI.

SOBRE LA IGUALDAD NATURAL.

Estas ideas explican el equívoco que á fines del pasado siglo, como en otras muchas épocas de exaltacion febril, fué seductor talisman de tantos entendimientos inquietos. Los hombres, decian, son *naturalmente* iguales; y sacaban de aquí por consecuencia ser hecho *contra naturaleza* la diversidad de las condiciones sociales (*a*). En la palabra *naturaleza* confundian dos ideas muy distintas, por más que puedan hallarse en ella al mismo tiempo, y que son: la *humanidad*, tomada en un sentido general y abstracto, y el órden concreto establecido por el Criador al formar el Universo por donde se conocen las leyes naturales (112); deduciendo de ser una en *todos* la *humanidad*, que la igualdad individual es *ley de la naturaleza*. Todo lo contrario: una cosa es decir, todos los hombres son por naturaleza igualmente hombres, y otra muy diversa afirmar que todos son por naturaleza *iguales*, (igualmente grandes, hermosos, instruidos, ricos y virtuosos). Esta proposicion concreta es tan falsa á todas luces, como verdadera la abstracta; y sin embargo, en la segunda, y no en la primera, podia apoyarse su igualdad, como quiera que pretenden demostrar una igualdad individual y concreta de *derecho*, que no puede ser demostrada con la sola igualdad abstracta de hecho. Sus declamaciones todas no tenian, pues, más fundamento que un mero equívoco: esto es, la confusion de la naturaleza, *órden del universo*, con la *naturaleza* considerada como esencia del hombre; y de la confusion de la *igualdad* de dicha naturaleza *en todos*, con la igualdad de todos los *individuos* entre sí. Estas consideraciones demuestran la verdad de una observacion del Sr. Cousin, la cual, por lo mismo que ataca francamente una preocupacion del siglo XVIII y el supuesto sacrificio hecho en el pacto social, podrá

(*a*) Antes de la era cristiana empezaron los Esenios la série de estos sistemas, mil veces pulverizados y otras mil reproducidos. «Rechazaban toda distincion de clase ó de condicion, como contraria á la ley natural, en la cual todos los hombres son iguales.» Buhle. *Hist. de la philos., mod.* T. I, p. 498.—*Exámen crítico*, t. I: c. 2 y t. II, c. 4, §. 4. *De la sumision de los súbditos.*

parecer á ciertas inteligencias una paradoja, aunque no por eso deja de ser una verdad palmaria. En la sociedad primitiva, dice el autor de la *Introduccion á la Historia de la filosofía* (a), todos los hombres son necesariamente desiguales por sus necesidades, sus sentimientos, sus facultades físicas, intelectuales y morales; pero en presencia del Estado, que sólo considera á los hombres como personas libres, todos son iguales, por ser la libertad, igual en sí misma, el único tipo y la sola medida de la igualdad, que fuera de esto, no es más que parecida, es decir, diversa.

XLVII (*b*).

SOBRE LA INDEPENDENCIA.

Vuelve á salirnos al encuentro el equívoco de que hemos hablado al tratar de *igualdad*, pues que de este mismo equívoco se deriva el derecho de *independencia*.

¡Se ha hablado tanto de la *independencia natural*! Pero ante todo veamos ¿qué significa la palabra *natural*? (*c*) ¿Quiere decir nativa? No, porque lejos de esto, el hombre nace en la dependencia más absoluta. ¿Quiere decir término de la perfeccion del hombre? Tampoco, puesto que nunca llega á una independencia *perfecta*, y rara vez la goza ni aun *imperfecta*. La independencia natural indica tan sólo el *derecho* que tiene la *naturaleza* humana, *considerada en el órden abstracto*, de dirigirse á sí misma con las luces de la razon. Los que de la independencia *natural* de la razon han intentado deducir *prácticamente* la libertad de pensar (574), se asemejan al mecánico que se propusiese *aplicar á la accion* las teorías *abstractas* de la dinámica, sin parar mientes en la frota-

---

(*a*) Lec. I, pág. 2 y sig.

(*b*) Hace referencia al fin del §. 360.

Tratamos de la independencia en todo el *Exámen Crítico*, pero especialmente en la Introduccion y en la primera parte, c. I.

(*c*) El filósofo de Ginebra, que acumula en esta materia los más atrevidos paralogismos, confunde la *independencia* con la *libertad* ó *libre albedrío*. «Renunciar á la propia libertad, es... incompatible con la naturaleza del hombre: quítese la libertad á su voluntad, y desaparece toda moralidad de sus actos.» (Contr. soc. l. 1, c. 4, p. 12.) Doctrina tan ostensiblemente falsa no há menester ser rebatida, y menos habiéndolo ya sido por la idea de *libertad* dada en el libro primero, c. III.

cion, en la inflexibilidad de ciertos cuerpos, ni en la imperfeccion de la elasticidad, etc.

Mas siendo esto así, podrá oponérsenos—¿á qué conduce la teoría abstracta de los derechos y los deberes, si carece de aplicacion en la práctica?—La respuesta surge evidentemente del ejemplo que nos suministran las ciencias físicas. ¿Para qué sirven las teorías abstractas de la dinámica? Para dirigir la accion aplicada á las condiciones de la materia. De la misma manera, una vez establecidas las condiciones de hecho, veremos brotar naturalmente las diferentes sociedades con la serie de sus *derechos* y *deberes*. Concretándonos á nuestro asunto, dado que el hombre es independiente en el órden *abstracto*, tiene, por consiguiente, el derecho y el deber de buscar el bien allí donde su razon *le enseña* que podrá hallarlo con seguridad. Figurémonos ahora á la *humanidad abstracta* realizada en *un* individuo *particular*, cuya *inteligencia* y demas medios de conocimiento son inferiores, y veremos al instante á esta razon misma intimarle el deber de someterse á luces superiores, precisamente porque tiene el *derecho* y el *deber* de buscar la verdad *con seguridad*, y por saber que puede hallarla indudablemente, auxiliada de luces superiores. De este modo llega á ser la independencia *natural* fuente de dependencia *personal*, como ántes vimos á la igualdad natural ser el fundamento de la desigualdad individual.

XLVIII.

SOBRE EL DERECHO DE GUERRA.

Se me opondrá tal vez en este punto, el caso de guerra en que cada uno de los dos combatientes tiene derecho á matar á su adversario; pero esta contradiccion aparente procede de falta de exactitud en las ideas. El soldado no tiene derecho para matar á su enemigo, sino tratándose de guerra justa, y una *guerra justa*, propiamente hablando, no es el derecho de *ofender*, sino de *defenderse*, como en otro lugar lo veremos; y aun la guerra ofensiva no seria justa, si no tuviese por objeto reparar algun agravio injustamente recibido; ni este derecho es del individuo, sino de la sociedad, que se vale del individuo en concepto de miembro é instrumento. El derecho de matar á un enemigo pertenece, por lo

tanto, *sólo á la sociedad que hace la guerra justamente*; y esta, considerado el órden de la justicia *teórica*, es necesariamente *una* en toda cuestion, en todo litigio. Verdad es que algunas veces podrán ambas partes hacer valer derechos, y aun estar persuadidas de tenerlos por un error involuntario. En este caso, por efecto del *derecho aparente* que resulta del órden *lógico* en una conciencia errónea, les será lícito prácticamente el choque mútuo.

Pero el derecho *real* que surge del órden *de las cosas* y no del de *las ideas*, nunca podrá corresponder á ambas partes sin contradiccion manifiesta: si tengo derecho á pedir una satisfaccion *por exigirla el órden*, en que consiste el derecho, es imposible que el órden quiera que me la negueis; de otra manera, este querria y no querria á la vez.

XLIX.

SOBRE LA VALIDEZ DE LOS CONTRATOS: CONTRA ROMAGNOSI.

Seános lícito notar un error de Romagnosi, el cual monta en cólera contra los teólogos, que pretenden ser doctores del derecho natural (como si los teólogos pudiesen dar lecciones contra la naturaleza, ó como si debieran enseñar conforme á la naturaleza sin conocer el derecho natural), y sostiene que es absurda, dañosa é impía la doctrina de muchos autores que no niegan toda *validez*, rescindible no obstante por la autoridad, á los contratos cuyo consentimiento fué arrancado por el temor (*a*). En prueba de tan formidable cargo, *prescindiendo*, dice, *de las armas que le suministraria la más profunda psicologia*, limítase al siguiente raciocinio: «Lo que es contrario á la justicia no puede producir *derecho* alguno en favor del que comete la injusticia; luego es imposible que produzca una *obligacion* correlativa.»

Los principios elementales que hemos establecido, bastan para demostrar que el derecho de saber la verdad y de obtener el objeto de una promesa, así como la obligacion de ser fiel á ella,

---

(*a*) *Introduzione*, p. 2, § 336; es refutado por el erudito anotador Aless. dei Giorgi, t. III, p. 2. Por lo demas, no es sólo de los teólogos esta opinion; Grocio la defiende en su obra *De jure belli et pacis*, lib. II, c. IX, § 7.

no nacen solamente de la reciprocidad de quien lo demanda, sino principalmente de la esencial conformidad de la palabra con la voluntad y del hecho con la palabra del que prestó un consentimiento voluntario (370). Por consiguiente, en la doctrina de los teólogos, citada por Romagnosi, el derecho en favor de lo *injusto* es *resultado, no de la injusticia*, sino del órden natural que existe entre la voluntad, la palabra y la accion.

Desenvolvamos estas ideas de una manera más concreta. ¿De dónde nace el deber de no mentir? Resulta ante todo de ser la palabra el único medio de comunicacion entre las inteligencias humanas. Admitamos por un momento que este vehículo de los conocimientos puede emplearse legítimamente para trasmitir la mentira, y tendremos que ya es imposible toda comunicacion intelectual, pues sucederá respecto á los individuos lo que se verifica en las naciones enemigas que no respetan la bandera de paz del parlamentario. Indudablemente abusaron algunas veces los heraldos de la bandera blanca ó del ramo de oliva; ¿pero deduciríais de aquí que estos símbolos pacíficos no deben ser una garantía de seguridad para aquellos que los llevan? Os veriais confundidos por el derecho práctico de todas las naciones civilizadas, convencidas todas de que no deben privarse de este medio de restablecer la paz, porque esta ó aquella haya abusado de él para hacer más sangrienta la guerra. En caso semejante, respetar á un mensajero desleal no es favorecer la injusticia, sino tomar en consideracion una necesidad universal de los pueblos, que exige permanezca expedita é inviolable la senda de sus comunicaciones.

Romagnosi, que no pára mientes en este primer principio de *veracidad*, reduce la *regla* de la validez de los convenios á la sola *igualdad de derechos de hombre á hombre*, y dice que la *libertad* y el *conocimiento* son tan sólo *condiciones*: doctrina un tanto extraña, y segun la cual, el valor de los *actos humanos* es efecto de un principio colocado fuera del hombre, y en los que el hombre sólo es una mera *condicion*. Si el valor de los compromisos resulta de igualdad ó independencia de derecho (la cual me parece á mí una simple condicion), el consentimiento no será válido cuando la igualdad ó la independencia no sea igual para ambas partes, y cualquiera que sea la causa que produzca la desigualdad. Luego un pobre que *por necesidad* vende á un rico, da á su acto un consentimiento que no tiene valor; luego un miedo *aunque no injusto*, obsta á la validez de los convenios, puesto

que siempre será verdad el decir que *res est imperiosa timor*.

Parécele extraño á Romagnosi que los teólogos concedan al hombre, víctima de una injusticia, el derecho de gestionar para ser desligado por la autoridad pública del compromiso contraido; pero ¿cuál es el motivo de su admiracion? ¿Porque dicha autoridad carece de poder? Esto seria limitar á esta sus derechos. ¿Acaso porque atemorizado llegó á ligarse? ¿Pero cómo pudo perder en tal caso el derecho que todo hombre tiene á la reparacion de una injusticia por parte de la autoridad competente?

Romagnosi puede estar tranquilo respecto á las desgracias que la doctrina de los teólogos prepara al hombre honrado, y respecto al próximo triunfo de los malhechores. Por mi parte, algo peor pronostico de su doctrina; pues si llegase un bandido á comprenderla, frecuentemente llevaria al colmo su crímen asesinando al hombre honrado, por no poder prometerse comunmente compensacion ni impunidad á consecuencia de la promesa ó juramento que este le hubiera otorgado. Ademas tengamos en cuenta que la doctrina que Romagnosi tanto se esfuerza en combatir y denigrar, le pareció á Régulo, un pagano, motivo bastante poderoso para marchar á la muerte, y le hizo objeto de la admiracion de veinte siglos, *que ignoraban el derecho natural* (de Romagnosi).

L.

SE REFUTA Á GROCIO SOBRE LA MENTIRA.

Grocio, cuya opinion en la materia siguen la mayor parte de los protestantes, consideraba como incompatible con los demas deberes sociales la perfecta armonía de la palabra con el pensamiento; y por tanto, conforme á prácticas de los filósofos de su tiempo, trocó la definicion de la mentira, haciéndola consistir en *hablar contra el derecho de aquel á quien se dirige la palabra* (a). De esta definicion sacaba por consecuencia, que no es mentir el decir cosas falsas á un niño ó á cualquiera otra persona que no asienta á ellas, aun cuando puedan caer en engaño las personas presentes; ni decirlas á hombre á quien diviertan en vez de cau-

(a) *De jure belli et pacis*, l. III, c. I, §. II. «Sermo repugnans cum jure existente et manente ejus ad quem sermo dirigitur.»

sarle enojo; ni á una persona sobre la cual se ejerza autoridad, ni cuando se dice con la mira de salvar á un inocente, etc.

Con semejante doctrina, preciso es confesarlo, le era lícito atacar las *restricciones mentales* (*a*), de todo punto inútiles, y podia estar seguro de haber extirpado, no sólo el abuso de ellas, sino hasta la tentacion de formarlas.

¿Pero es acaso lo mismo alterar una definicion que cambiar la naturaleza? Partamos del hecho natural: la naturaleza dió al hombre la *palabra* para que se sirviera de ella con el fin de expresar su pensamiento; hizo al hombre *uno* imprimiéndole una tendencia natural á conformar los signos exteriores con los sentimientos del alma; inspiróle el horror y la vergüenza que hace brotar del corazon la pérfida *doblez*, y sobre la buena fe asentó los fundamentos de la sociedad. Por consiguiente, hablar contra lo que se siente, es contrario á la naturaleza y malo en sí, prescindiendo del derecho ajeno; y cuando mintiendo se viola el derecho de los demas, se añade la injusticia á la infraccion de las leyes morales; pero esta injusticia no constituye por sí sola *todo* el mal de la mentira.

El bien de la sociedad, que sirvió de pretexto á esta teoría, encuentra en ella su completa ruina; porque una vez admitida como *lícita* la mentira, se hace del todo imposible la comunicacion de las ideas. Si es tan comun en nuestros dias la mala fe, preciso es atribuirlo en gran parte á la favorable acogida que se dispensó á las doctrinas de Grocio.

LI.

SOBRE LA UNIDAD SAGRADA DE LAS CIENCIAS.

Maravilla será quizá para muchos el verme citar á Suarez tratándose del derecho natural, falsamente convencidos como lo están, de que esta ciencia fué creada por los protestantes Grocio, Puffendorf, etc. Este error nace de confundir el hecho de *crear* una ciencia con el de aislarla. Es muy cierto que ántes de dichos escritores se enseñaban los deberes de la moral natural las más

---

(*a*) *De jure belli et pacis*, l. III, c. I, §. 17, núm. 5.

veces (*a*) junto con la moral cristiana, en un mismo cuerpo de doctrina, donde los teólogos se proponian demostrar la conformidad, y por consiguiente, la distincion entre una moral y otra. En esto procedian segun un sistema generalmente recibido, de no aislar nunca completamente á las ciencias separando una de otra; cuyo sistema indudablemente es muy conforme á la naturaleza de la *verdad*, que es esencialmente una.

Tal vez la necesidad de penetrar en ella con el análisis, dividió insensiblemente la ciencia humana en diferentes ramos; y esta necesidad pudo hacerse mayor, aun entre los católicos, por efecto de la superficialidad de los estudios y el excesivo temor al trabajo. Pero esta division fué de absoluta necesidad para los protestantes; pues una vez concedido á cada individuo el derecho de interpretar el Evangelio *con las luces de* su *razon*, viéronse obligados á forjar una moral independiente del Evangelio, como quiera que el que juzga no puede depender de la cosa juzgada; pero lo hicieron tan bien, que aquel libro santo vino á ser para ellos del todo inútil; adquiriendo el privilegio de ser considerados como fundadores del derecho natural, por haberlo aislado y hécholo ateo, segun las palabras de Saint Simon, autor poco sospechoso ciertamente en favor del catolicismo (*b*).

¿Pero fué un progreso este aislamiento científico, ó fué un verdadero retroceso? Para los protestantes fué una apostasía, y por consiguiente, un mal real; mas considerada la cuestion de una manera abstracta, viene á encerrarse como aplicacion particular en esta otra más general: ¿es útil el estudio de las ciencias aisladamente? La más leve idea de la ciencia basta para demostrar que el análisis ayuda á profundizar la verdad, pero que extravia el juicio si no viene la síntesis tras él á reconstruir los primitivos elementos. Así es como el matemático, despues de

---

(*a*) Digo *las más veces*, porque no faltan obras de derecho natural y positivo publicadas en aquella época, como los dos tratados sobre el *Gobierno de los príncipes*, uno de Santo Tomás y el otro de Egidio Romano. (V. Villemain, *Cours de Litter.*, lec. 14, t. I, p. 2, pág. 28, 29.)

(*b*) «Puede decirse que en todas las épocas orgánicas fué teológica la ciencia, puesto que en el templo era donde se cultivaba por los sacerdotes... Dividióse en ciencia *sagrada* y *profana* desde que se empezó á *protestar*; y desapareciendo *la ciencia*, sólo quedaron *las ciencias*. En semejante estado se hallan hoy los conocimientos humanos. Desde la disolucion, etc. *Exposition de la doctrine de Saint Simon*, año 1.º 1828, 29, sesion 14, pág. 364 y sigs.

abstraer de la materia las cantidades del espacio, del tiempo y del movimiento, debe aplicarlas de nuevo á los cuerpos si quiere conocer la *realidad*. El exceso del análisis es, por lo tanto, de suyo una falta.

Pero la ciencia de la religion, por lo ménos, ¿no deberá segregarse de las demas? El que sólo ve en la religion una fábula sin valor, fórmulas de política, una moda ó una costumbre del pais, que obliga al que habita en él como al *siervo sujeto al terruño*, deberá considerarla separadamente; pero cuando se la juzga una verdad, íntimamente enlazada con la naturaleza del hombre, ¿cómo segregarla de las demas ciencias? Si la religion nos descubre los designiós del Criador respecto de nosotros, y si la tendencia que nos impele á cumplirlos es lo que llamamos *naturaleza* (7), ¿quién no ve que la religion da al hombre perfecto conocimiento de su propia naturaleza? Véase la razon porqué ciertos problemas (en el curso de la obra tendré ocasion de señalarlos) permanecen siempre en estado problemático para la filosofía que no recurre á las ideas religiosas, y porqué amenazan ruina ciertas instituciones faltas del apoyo del sentimiento religioso. Decia Romagnosi tratando de otra materia (*a*): «¿Os admirais de que el hombre salvaje *aislado* no se nos presente en estado de perfeccion y de que difícilmente ofrezca condiciones de inteligencia humana? ¿Debe sorprender esto? No, porque el hombre no se halla destinado á este estado.» Aplicando estas palabras al hombre *filosófico* podria yo decir? «Os admirais de que la filosofía no explique completamente la naturaleza del hombre, la naturaleza de la sociedad? ¿Por qué? si el hombre está destinado á alcanzar su completo perfeccionamiento sólo por medio de la religion. Estas reflexiones demuestran, que el separar la metafísica y la moral de la religion es tan absurdo para un católico, como racional y necesario para un protestante. Luego el haber sido Suarez un insigne teólogo, no es razon para no tenerle por un profundo filósofo (*b*).

(*a*) *Orígen del derecho penal*, §. 103 y sig.

(*b*) «Quisiera yo saber, dice el conde De Maistre, cuál seria la suerte del *Esprit des lois* de Montesquieu, escrito en el latin de Suarez, y cuál hubiera sido la del tratado *de Legibus* de Suarez, escrito con la pluma del publicista frances.» (*Soirées de Saint Petersbourg* en las notas puestas al fin de las conversaciones).

LII.

PRINCIPIOS SOBRE EL DEBER DE LA GRATITUD.

Los que gustan remontarse á grande altura en las esferas especulativas, querrán tal vez profundizar más el primer principio de esta importante ley moral, base de todo edificio social. Es un *hecho* evidente que esta se halla grabada en el corazon del hombre con caractéres indelebles; y pruébalo la indignacion que produce en todas las almas humanas el ver la *desigualdad* establecida por el hombre entre los que la naturaleza y su situacion personal hicieron iguales, ó el espectáculo opuesto de una igualdad violenta entre séres desiguales. Pero esta indignacion supone en el ánimo el conocimiento de un desórden (29); este se manifiesta evidentemente en una injusticia palpable, y merced á la cual, la violencia quita á otro un objeto sobre el que mantiene sus derechos; ¿pero de dónde nace nuestro sentimiento cuando, por ejemplo, la generosidad gratuita de un donador obra sin pedir recompensa alguna? Este renunció á toda compensacion, y, no obstante, el sentido moral la exige, y parece como que protesta contra su misma generosidad.

La razon de este sentimiento surge, si no me engaño, del manantial mismo de los conocimientos, de la idea del *sér*, el cual puede ser considerado, en su orígen, ó en sus manifestaciones. El primer orígen es el Sér criador, respecto del cual conservan siempre los séres criados una relacion de necesaria dependencia (209), pero que, en ciertos límites, comunica á la criatura el poder de convertirse á su vez en *manantial secundario* de otros *séres*, los cuales tienen, por consiguiente, cierta dependencia respecto de ella, como la tiene la criatura misma hacia el Criador; *dependencia* tanto más grande, cuanto que la criatura es más *verdadero* orígen del nuevo sér que produce. De aquí que siendo la criatura racional y *libre* orígen más eficaz, la miramos como justamente *propietaria* de lo que produce; y este su derecho de propiedad nace *no de la voluntad* de poseer, sino del órden de necesaria dependencia que media entre la causa y el efecto; órden que se presenta á la razon bajo la forma de una proporcion *necesaria* y enteramente independiente de la voluntad humana. Ademas, aunque la voluntad renuncie á sus derechos, no por eso demuestra

ménos la razon que el *beneficio* pertenece al *bienhechor*; que depende forzosamente de él, y que á él debe volver ó en sí ó en algo equivalente. La gratitud es por lo mismo un deber del órden puramente moral, y por consiguiente inalienable para el sér dotado de razon; al paso que la correspondencia lucrativa está fundada en una necesidad de medios materiales, que puede no existir para el donador; luego dicha correspondencia puede ser por su parte renunciada (*a*).

LIII.

HIPÓTESIS DE DESCARTES OPUESTA Á LA UNIDAD DEL HOMBRE.

—La sensacion no se verifica en los órganos de los sentidos, sino en el cerebro (*b*).—Los colores no están en los cuerpos que los manifiestan (*c*):—tales eran los dogmas filosóficos admitidos en el pasado siglo, y defendidos en algunas ocasiones con la tenacidad del furor ¡Infeliz del que se hubiese atrevido á poner en duda estos artículos de fe cartesiana! Para demostrar que se negaba la existencia del alma en el sér *animado*, bastará recordar la hipótesis con que los cartesianos explicaban las acciones de los brutos animales (*d*); y todo el que por otra parte, sabe lo que significan las palabras *animado* y *viviente*, comprende sin vacilar, que en el sistema de Descartes el cuerpo del hombre mismo no merecería ya el nombre de *animado*. Estar *vivo* no es, en efecto, lo mismo que

---

(*a*) V. Santo Tomás, 2, 2, q. 106.

(*b*) «*Haud satis scio an revera manus habeam: id tantum novi quia illo temporis momento, quo manus movere mihi videor, excitantur quidam motus in quadam cerebri mei parte, quæ, ut fertur, est sedes sensus communis.*» Malebranche. *Ilustrationes*, cap. 10, *de inquisit, verit.* t. 2, pág. 225 *edit. Genevæ*, Des Tournes, 1753. ¡*Id tantum novi*! ¡quién habia de creer que fuese tan lejos la manía de las hipótesis! Entiéndalo quien pueda.

(*c*) «*Oculi nostri repræsentant colores in superficie corporum... certum tamen est omnes illas qualitates non esse extra animam quæ illas sentit.*» *Ibid.* pág. 224.

(*d*) *Evellendum præjudicium quo præoccupati sumus circa bestiarum sensum... ostendendum eas non nisi machinas esse manu supremi Artificis fabrefactas.*» Clersellier, *in præfat. ad Cartesii tractatum de homine*, edit. Elzevir, 1677.—La Fontaine vengó poéticamente la causa de los animales oponiendo á esta fábula filosófica otra de su invencion sobre la historia de los ratones y del cascabel del gato.

estarse *moviendo*, pues la vida es un principio *intrínseco* del sér, y el movimiento un principio *extrínseco* del obrar. Ahora bien, el alma creada por Descartes, confiscada en la glándula pineal, no ejerce otra accion en el cuerpo que la de ponerle en movimiento (*a*); el cuerpo no está por consiguiente animado. Puédese consultar sobre la materia á Bérard: *Doctrina de las relaciones de lo físico con lo moral*, de donde hemos citado un pasaje en la nota XXXII, y cuya doctrina tiene en su apoyo el testimonio de otros fisiólogos.

LIV.

DIGNIDAD DEL HOMBRE.

La diferencia y comparacion de estos principios producen una consecuencia que los hechos ponen constantemente á nuestra vista, por más que sea tal vez desconocida de muchos, y que su sola indicacion tenga trazas de paradoja á todas luces contraria al sentido comun. Consiste esta consecuencia en que el criado es naturalmente igual al señor, mientras que el súbdito es naturalmente inferior al gobernante. Parece esta proposicion paradójica, porque en el comun sentir, la dependencia del criado, considerada como servil, degrada mucho más que la condicion de súbdito. ¿Quién se atreveria, no obstante, á negar que el servidor trata con su señor de igual á igual, que estipula su salario, *conviene* en las condiciones, y segun son ó no aceptadas, se va ó se queda (*b*), al paso que el súbdito se somete obedeciendo á un deber que no puede declinar, y las más veces no querido ni elegido por él? Pues esto precisamente es lo que hace más baja la condicion del servidor y confirma nuestros principios. Lo que es efecto

---

(*a*) *Naturales et vitales functiones, sed insuper animales, hoc est spiritum animalium, musculorum, nervorum*, etc. *motus, quatenus à cogitatione aut voluntate nostra non pendent... in aliquo automato concipi haud ægre possunt.*» — «*Consideramus mortem nunquam accidere vitio animæ sed solum modo quod quædam ex principalibus partibus corporis corrumpitur, et judicamus corpus hominis viventis differre tantum à corpore mortui, quantum differt horologium cum recte dispositum est, et habet in se principium motuum, ab eodem horologio cum rumpitur*, etc.» Cartes. *de pass. anim*, p. I, art. 6, Amstel. ed. Elzevir, 1677, p. 3.

(*b*) V. Romagnosi, *Assunto primo*, § 18, p. 162 y sig.

de la naturaleza, léjos de degradar, perfecciona; y, por consiguiente, la dependencia del súbdito no puede ser *de suyo* degradante. Pero no siendo la dependencia del criado una exigencia de la naturaleza, parece como que le rebaja, y puede, en ciertos casos, imprimirle un carácter tanto más humilde, cuanto que *la razon de servidor* no busca su propio bien, sino el de su señor.

Esta consideracion nos revela al propio tiempo la VERDADERA *dignidad del hombre*, que tanto tienen en los labios los partidarios del contrato social, y la cual no cesan de exagerar para envilecerlo despues. El hombre que obedece á otro hombre se rebaja, puesto que se hace dependiente de un igual suyo; pues precisamente la esencia de la hipótesis del pacto social consiste, *segun sus autores* (563), en producir una autoridad *enteramente humana*: luego degrada al hombre, á pesar de todas las ficciones con que se trata de hermosearla para probar *que el hombre sólo obedece á sí mismo* (*a*). (V. la nota LXX hácia el final.)

En nuestra teoría, por el contrario, en que el órden, y por consiguiente la dependencia social, son exigencia de la naturaleza, el hombre no obedece al hombre, sino á la naturaleza y á su Autor. Verdad filosófica, que expuso el divino Legislador del Cristianismo, con tanta concision como profundidad, en estas palabras: *Quien os oye me oye, quien os desprecia me desprecia*; palabras sublimes que elevan el estado del súbdito á una relacion con el Altísimo, fundando al mismo tiempo el órden social sobre la base inconmovible de la sabiduría eterna y del sér necesario (117).

LV.

LA SOBERANIA BIENHECHORA POR NATURALEZA.

El soldado cimbrio que retrocede en presencia de Mario, su antiguo general; Alfieri á los piés de Manuel IV, su soberano; el antiguo entusiasmo de los franceses por sus príncipes, y en nues-

---

(*a*) Spedalieri ocupa con esta demostracion todo el § 3 y 4 del c. 13, lib. I. del *dritto dell' uomo*. «¿Cómo puede transferirse un derecho *inalienable*? «Esta segunda dificultad, es una segunda ilusion...» «Yo soy quien obedezco y yo quien mando: soy á la vez súbdito y soberano, etc.»

tros dias por Bonaparte, por quien corrian alegremente á la muerte, y otros muchos hechos semejantes, demuestran cuáles son los sentimientos naturales de los súbditos para con sus soberanos. En vano se opondrán á ellos las rencillas, los odios republicanos y otras monstruosidades. Esta aparente contradiccion, fruto de una época de vértigo, demostraria *á lo sumo* que el hombre puede *á veces* extraviarse: pero no probaria que el amor mútuo entre soberano y súbditos no es instinto de la naturaleza, como es *necesidad* social (*a*).

Si despues de consultar al instinto de la naturaleza recurrimos á la historia, nos responderán los hechos que este instinto es conforme á razon, y que el poder soberano nació y desarrollóse comunmente sólo por ser un verdadero beneficio para la sociedad; pues si alguna vez fué causa de abusos, estos siguieron de ordinario á una larga serie de beneficios. Vióse esto en el pueblo hebreo, donde el poder soberano estuvo primero en manos de Moisés, su libertador y legislador, para pasar despues á las de los héroes que rompieron las cadenas del pueblo y fueron sus jueces hasta que, ansiando librarse de nueva servidumbre, los israelitas *pidieron* un rey. «Dejoces fué elegido por dos veces rey de los medos, como el único capaz de organizar un Estado.» (*b*) «Los reyes se hacen obedecer de los germanos por la admiracion que les inspiran... Los salvajes *aprendieron por necesidad á formar* entre sí una manera de sociedad y á elegirse un jefe, al cual dan nombre de *cacique*...» (*c*) Cualesquiera que hayan sido las faltas del gobierno de los primeros Hierócratas, su imperio tuvo por orígen un principio legítimo y fué un beneficio para el género humano (*d*). «La colonia Albana que fundó á Roma, pidió un gobierno semejante al de la madre patria, *por tener tan sólo motivos para felicitarse de él*» (*e*). «En Grecia fué introducida la dignidad real con la civilizacion por los primeros legisladores» (*f*). Entre los hunos, el que por su nacimiento tenia derecho á la dignidad soberana, tenia por máxima considerarla como una verdadera

---

(*a*) *Exame critico*, t. 2, c. 4, §. 45.
(*b*) Cantú. *Historia universal*, t. III, p. 8.
(*c*) Guizot. *Civilitation*, etc., lec. VII, p. 192.
(*d*) Gioberti. *Introd.*, t. II, p. 432.
(*e*) Dionisio de Halicarn. l. I.
(*f*) Poucqueville, *Hist. de Grecia*, p. 6 y 7.

carga (*a*); y otro tanto dice el P. Smet de los caciques entre los testepiatos.

En España, en Portugal y en Sicilia vióse elevarse á la dignidad de reyes á los que libertaron á estas naciones del yugo de los sarracenos. La casa de Heristal habia reinado en Francia por sus beneficios ántes de ceñirse la corona, y andando el tiempo, «por los cambios que introdujo en la legislacion el célebre Suger, inspiró á los mismos súbditos el deseo de ver acrecentarse el poder real, que protegia los intereses del pueblo (*b*). «Si despues se multiplicaron las causas de jurisdiccion real, consistió en que cada cual queria ser juzgado por el santo rey Luis» (*c*). No por otros caminos vióse llegar al más alto grado de poder, en los Países Bajos, á Felipe el Bueno; en Florencia, á Cosme y Lorenzo de Médicis. Finalmente, el orígen comun del poder soberano es la experiencia, ó por lo ménos, la esperanza de sus beneficios. Esto es lo que confirma Vico al vengar «el eterno principio de autoridad, de las vulgares acusaciones de *fraude* y de *violencia*, puesto que la *humanidad* y la *generosidad* fueron siempre sus primeros orígenes, y á los cuales deben reducirse todos los demas, aunque algunos hayan sido adquiridos (*appresso*) con fraude ó violencia. No tuvieron esto en cuenta los políticos que digeron que los Estados se conservan con las mismas artes con que se adquieren, pues siempre y en todas partes se han conservado con la *justicia* y la *clemencia*, cosas harto diversas de la fuerza y de la impostura» (*d*).

El coronel Weiss que, como tantos otros, asienta magistralmente ser probable, «teniendo en cuenta la historia y el conocimiento del espíritu humano, que la mayor parte de los Estados fueron *fundados por la fuerza*» (*e*), dió pruebas de no haber profundizado la historia, ni el espíritu, ni aun el *cuerpo* humano; porque ¿quién no ve, aun sin haber sido coronel, que *fuerza* presupone *asociacion*? ¿Y dónde está el Hércules, que sin contar con súbditos *voluntarios*, puede violentar á las *masas*? La historia, pues, y el conocimiento del hombre físico y moral hállanse de acuerdo con

(*a*) Muller, t. I, p 304

(*b*) Muller, t. I, p. 569. V. tambien la *Vie de Saint Louis* por Villeneuve.

(*c*) *Ibid*, p. 624.

(*d*) *Sc.* N. t. I, pág. 155.

(*e*) *Principes philosophiques, politiques, moraux*, por el coronel Weiss, p. 105, 11ª edic. Bruselas 1828.—Imp. de Mat.

las teorías metafísicas para demostrar que la sociedad y la autoridad son resultado no ya de la violencia, sino de la naturaleza, y que el uso de la violencia contra una sociedad supone la existencia anterior de otra sociedad.

LVI.

LA SOCIEDAD HUMANA IMAGEN DE LA TRINIDAD DIVINA.

En su *Introduccion á la historia de la filosofía*, leccion 5, demuestra el Sr. Cousin que esta halla en la naturaleza imágenes admirables del inefable misterio que ocupa el primer lugar en las creencias católicas: el misterio de la adorable Trinidad. No es propio de esta obra examinar el grado de ortodoxia del filósofo teólogo; acepto gustoso lo que sus lecciones encierran de verdadero, y me complazco en hallar como él (*a*) en la naturaleza entera un cierto vestigio del inefable misterio; vestigio que si no representa al vivo, *por sí solo*, al Sér infinito que en él fué estampado, nos hace, sin embargo, evidentemente creible, y me atreveria á decir intuitivamente visible, la verdad de este misterio, desde el instante en que la Bondad infinita nos lo da á conocer por la Revelacion.

En la sociedad, obra maestra del Criador, debia resplandecer más todavia que en el resto de la naturaleza, aquel vestigio divino, siendo como es ella la imágen de la sociedad eterna de las tres Divinas Personas en una esencia única; y esto es asimismo lo que á toda sabia inteligencia ofrecen las dos personas sociales, con la íntima y necesaria relacion que forma de ellas un solo sér. En la primera persona social, de la cual, segun lo demostramos, procede como de su *orígen* todo órden social, y en quien reside el *poder*, vemos al Padre, llamado por los santos doctores fuente y orígen de la divinidad, y al cual particularmente atribuyen las obras del *poder*. En la segunda persona social, que *contribuye al órden* regulando las inteligencias y disponiendo las voluntades, vemos reflejarse al Verbo, que estableció todo órden y que es la sabiduría

---

(*a*) V. tambien al autor del *Genie du Christianisme*.

del Padre. La union de las dos personas sociales que, como lo probamos (447), es naturalmente *amor*, ofrece un símbolo evidente de la tercera Persona de la *Triada prototipa*; persona que no encierra en sí su nombre propio, sino que, como Espíritu Santo, lleva el nombre de todo el Sér divino; así como en la *Triada efigie* el nombre de *sociedad*, propio de los dos principios sociales reunidos, significa en un sentido abstracto su misma union. Sólo podemos indicar estas ideas; pero los hombres instruidos, para quienes especialmente escribimos, si son verdaderos católicos, verán de esta suerte estampado en el rostro de la hija la fisonomía paterna; y los incrédulos, si acaso leen esta obra, convenceránse, por lo ménos, de que el católico fiel está lejos de creer en misterios cuyos términos no comprenda (240), y de que los misterios más abstrusos son destellos celestiales, que abren horizontes inmensos, no sólo en el órden sobrenatural de la fe, sino en el natural de las ciencias humanas. (V. la nota LI sobre la unidad de las ciencias.)

En hecho de verdad, los incrédulos que á la luz de su *razon* lleguen á distinguir los tres elementos sociales, conocerán los principios de la sociedad, y conocerán que ademas de estos principios (*esenciales en su naturaleza*, *pero contingentes en su existencia*), tiene la sociedad un Criador á quien debe la suya. Pero si desean elevarse á mayor altura y preguntar al Eterno porqué quiso formar con estos tres elementos su obra maestra en la tierra, ¿qué respuesta recibirán de la razon, sino la de que *esta fué la voluntad del Criador*? Por el contrario, introducido el católico por la razon en el santuario de la fe, en él ve resplandecer á la luz de la antorcha divina, la primera causa, cuyo sello lleva el triple elemento social; y la respuesta del santuario le dice que *tal resulta el hecho*, *porque tal es el Criador*.

Otra importante ventaja reporta aún la filosofía católica de estos paralelos entre las teorías que demuestra su razon y las verdades que la fe le revela, pues en ellos ve confirmada con gran fuerza la exactitud de sus raciocinios. La materia de que trato nos suministra un hermoso ejemplo de ello: acabo de demostrar que el *amor* es lazo social, y he tenido sumo cuidado en no basar esta demostracion filosófica en el misterio de la Trinidad Santísima. Pero conducido á esta verdad por los principios de la naturaleza, ¡con qué placer descubro en ella su armonía con el más sublime de los misterios!

LVII.

CONSECUENCIAS DEL PRINCIPIO CONCRETO EN LA SOCIEDAD.

En otro lugar podremos hacer la aplicacion de esta regla general; entretanto basta para desenvolver nuestra proposicion, recordar la manía que aqueja á ciertos publicistas de fabricar constituciones para uso de pueblos que nunca conocieron. Platon conocia á Siracusa, y no obstante, como dice Palmieri (*a*) cuando «le rogaron por escrito los amigos de Dion, que les propusiese una forma de gobierno, y el filósofo estableció tres reyes, un senado, una asamblea, un magistrado, etc., *esto no tuvo, ni acaso pudo tener lugar*,» ¿Qué acogida ni qué aplicacion podrán esperar ciertas *utopias* escritas por plumas ménos capaces que la que fué llamada *divina*? ¿Qué relacion puede existir entre estos sueños y las sociedades á que están destinados? Toda sociedad tiene derechos, necesidades, tradiciones, deberes, hábitos, etc., de donde debe derivarse toda su accion. ¿Cómo quereis que rompa con toda su existencia anterior para plegarse á las ideas del primer filósofo á quien le ocurra dictar desde el rincon de su escritorio leyes á un sér que no conoce? Observa muy bien el Señor Roux de Rochelle en su *Historia de los Estados Unidos* (*b*) que la constitucion redactada por Locke para la Carolina en 1662, «hubo necesidad de modificarla tan pronto como las especulaciones del teórico fueron sometidas al crisol de la experiencia.» Puede verse sobre el mismo asunto las observaciones de Augusto Saint-Hilaire en la historia de las revoluciones del imperio del Brasil (Denis, *Historia del Brasil* en el *Universo pintoresco*, pág. 153-4), y las de Cantú dirigidas contra Bentham, *Historia Universal*, tomo III, pág. 141, en nota. ¡Cuán inmensa es la distancia que separa á estas vanas teorías del sentido práctico del pueblo rey y conquistador, cuya civilizacion, trasmitida hasta nosotros como modelo, guia hoy todavía en sus meditaciones al político! Todos los italianos, dice Cantú, (tomo V, p. 19), fueron llamados por los antiguos romanos á disfrutar del derecho de ciudadanía, *conservando sus propias leyes*, con más, la exencion

---

(*a*) *Hist. de Sicilia*, c. 8, p. 169.
(*b*) Traduccion de Falconetti, Venecia Antonelli, p. 166.

de impuestos, la constitucion municipal, rica en libertades, que caracterizó á la Italia política, y que fué el *tipo* de las instituciones republicanas de la Edad Media. Guillermo Penn imitó este prudente proceder, cuando en la constitucion que, con su nombre, dió á la Pensilvania, despues de garantizar á los habitantes sus antiguos derechos, añadia: es dificil trazar un buen gobierno, *pero la experiencia puede hacerlo.* Tratando el mismo Roux de Rochelle de las instituciones de las diferentes provincias que se unieron en el momento de la insurreccion, observa (*Ibid.* p. 310) «que cada una de ellas aportó á la nueva organizacion del gobierno cuanto pudo retener de las anteriores instituciones. Las antiguas leyes de Inglaterra continuaron en vigor bajo el nuevo gobierno, y la revolucion *llevóse á cabo sin sacudidas, porque no conmovia ninguna de las antiguas bases de la sociedad.*» Por el crontrio, el frenesí que arrastró á la Francia filosófica á romper todos los lazos que la ligaban con la historia, y á aplicar la piqueta demoledora á todos los monumentos de la religion y del Estado, de la legislacion y las costumbres, de las artes mismas y del calendario antiguo, fué guerra titánica, que sólo podia producir un monton de ruinas enrojecidas por un rio de sangre. Apénas una mano robusta puso un dique al torrente devastador, vióse á aquel noble pais unir sus destinos á los de las anteriores edades, y hallar en su restauracion histórica una tregua á sus desventuras.

Estos datos históricos bastan para demostrar con hechos la verdad de este teorema fundamental: que *toda sociedad es resultado de hechos anteriores*: para más esclarecerla, deberiamos abrir las páginas de la historia universal, descubrir bajo toda nueva sociedad los restos de la antigua, y en el seno de cada sociedad que envejece, el gérmen de otra que nace; en una palabra, empezar de nuevo, respecto de cada pueblo, el trabajo de Niebuhr sobre la sociedad romana. «En el autor aleman es donde debe verse á esta sociedad *formarse de la mezcla de muchos pueblos con diferentes derechos.* El es, quien con ejemplos tomados de Grecia etc., nos hace comprender muchas cosas de la historia romana, ántes no advertidas.» (Villemain, *Curso de literatura*, lec. XIV, p. 18.)

Como consecuencia de este teorema, haremos otra observacion importante sobre el absurdo que resultaria para el historiador ó el filósofo al querer conocer una sociedad y juzgar sus *instituciones políticas* bajo el aspecto de los derechos y principios que sur-

gieron de *los hechos* en otra sociedad distinta. Toda sociedad es una *persona* moral, y toda persona moral, como toda persona física, tiene, ademas del *sér específico*, un *sér individual*: el sér *específico*, determinado por las leyes universales, debe aparecer el mismo en todas las sociedades; el sér *individual* debe variar segun los hechos. Por lo tanto, quien quiera apreciar discretamente dicha existencia individual, apreciacion muy fecunda aun para el conocimiento del ser específico, debe trasportarse en espíritu á los tiempos de que se habla ó escribe (*a*), Sólo desde este punto de vista podrá fijar una mirada segura sobre los actos de la sociedad, sus instituciones, derechos y deberes; así como el médico aunque conozca el carácter general de la enfermedad, no obraria cuerdamente si no tuviese ademas en cuenta las disposiciones personales del enfermo. Puede consultarse tambien sobre este asunto, en los *Anales de las ciencias religiosas*, (Roma, tomo XI, cuad. 33, 1840), un interesante artículo á propósito de la historia de Inocencio III, por Federico Hurter.

LVIII.

SOBRE LA PERFECCION DE LA SOCIEDAD.

Durante la impresion del libro II de esta obra, publicó un periódico de estadística un artículo muy adecuado para confirmarnos en las ideas que ligeramente hemos bosquejado, y que hallarán en el III su desarrollo. Dicho artículo es debido á la pluma del Sr. Francisco Perez, filósofo digno de este nombre, el cual establece que la regla *de perfeccion de una sociedad* es la proporcion entre los medios y el fin, atendiendo á que la idea de *bondad* para los séres creados lo es *de simple relacion*, y está constituida por la *aptitud del medio para conseguir el fin*. Dóyme el parabien al verme en tan perfecta conformidad sobre este principio

(*a*) Conócese que Voltaire sólo vivió con la imaginacion en los tiempos que describe. Todos los personajes de que habla son figuras muertas, etc Lo que falta á su obra es la cosa misma que ofrecia, la filosofía, ó lo que es lo mismo, el juicio imparcial de todas las épocas. *Villemain, Cours*, t. 1, p. 2, lec. 16, p. 120 y 130.) Muchos *in folios* empolvados y viejos encierran más *estilo y colorido local* que las triviales páginas del autor del *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*.

fundamental con un pensador semejante, el cual deduce precisamente de la tendencia hácia el fin sus primeras nociones de la perfeccion social (308), como yo deduzco ademas las del bien en general (16).

Despues de pagar al mérito del autor este tributo de admiracion, séame lícito hacer una observacion con el objeto de esclarecer sus mismas doctrinas, dándolas mayor desarrollo, y quizá tambien mayor realidad. Filósofo como es, y habituado por tanto á abarcar el conjunto de los objetos, no podrá negar lo que demostré en mi primer libro, y que es bastante claro por sí mismo, á saber: que *la ciencia del hombre* no puede ser perfecta si no lo considera en *todo su sér*, no limitándose este *sér* al corto número de años de esta vida. Para ser perfecta la ciencia, deberá fijar su mirada en la perspectiva que se descubre más allá del sepulcro. Allí es, en efecto, donde los católicos, y aun los filósofos que no tienen la dicha de serlo, vislumbran la solucion de muchos problemas, que dentro de los límites de este mundo son pavorosos é insolubles (*a*).

Pero si este es el objeto de la ciencia especulativa, es evidente que debe ser tambien el principio de la *práctica*; la cual, como manifiesta dicho autor, supone la primera, y toma de ella sus teoremas como reglas de direccion. Ademas, para dar una idea exacta de la perfeccion social, es absolutamente necesario considerar las relaciones civiles con tal extension que abarquen aun este término extremo, donde únicamente puede hallarse en su perfeccion *la idea del hombre*.

Considerada desde este punto de vista, la perfeccion social nos ofrece aspectos un tanto distintos de los indicados por el referido autor, pues sin abandonar su idea, tan verdadera como bella, que hace consistir la perfeccion en *la correspondencia entre los intentos y los medios* (§. V), añadiré á ella un término constante, que les señala cierta medida y realidad, atribuyendo lo perfecto de la civilizacion á las sociedades en que *los poderes son proporcionados á los intentos y estos son regulados por la* HONESTIDAD.

De esta manera habria evitado el autor el escollo en que, á mi

(*a*) V. algunos pasages de Damiron, entre otros, en su *Histoire* página 130. «La psicologia *nada toma más á pechos* que llegar por medio de investigaciones concienzudas y constantes á los principios que constituyen un verdadero sistema sobre la naturaleza moral y el destino del hombre.»

juicio, tropezó, huyendo de otro escollo. Queria combatir (§. VIII) la suposicion gratuita de un *statu quo*, tipo inmóvil de la civilizacion, y la preocupacion tan comun que toma por regla de *perfeccion social* el mismo siglo en que vive, sin advertir que semejante regla seria desproporcionada así á los siglos anteriores, para los cuales está harto desarrollada, como á los venideros, para los que resulta menguada. La observacion es exacta, pero ¿qué deduce de ella el autor? Infiere que «*Roma naciente*, donde..... los padres legisladores, sacerdotes, capitanes, por una parte; por la otra, los plebeyos condenados á encorvarse bajo el peso de las armas, ó á revolver la tierra para arrancar el pan penosamente de su seno; los primeros aptos para contraer nupcias civiles, y á los otros concedida solamente la union meramente carnal; por una parte dominio personal, real, familiar, civil, y de la otra nada; de un lado inteligencia, voluntad, poder, y de otro el idiotismo de la servidumbre,» que aquella Roma naciente *ofrece con relacion á aquellos tiempos una sociedad perfecta.* De aquí deduce (§. VII), que la independencia vagabunda del árabe y la refinada sociedad del europeo «serian dos estados iguales de civilivacion, si cada uno de ellos tuviese lo que desea.» Estas consecuencias presentan aun ante el mismo autor, algo que repugna á su *buen sentido,* y contra lo cual ha tenido que armarse de un acto de fe en su lógica (*a*): pero no todos sus lectores tendrán quizá este inmenso valor.

Ahora bien, si á la ley de *proporcionalidad* juntara el autor nuestra ley de *honestidad*, desvaneceriase esta consecuencia como contraria al *buen sentido* y á la *honestidad*, y subsistiria en la parte relativa al progreso material de las ciencias, de las artes y la industria, y así podria calificarse de igualmente civilizadas, á condicion de tener y observar leyes adecuadas á su desarrollo, á la Florencia del Dante y de los Médicis, á la familia de los patriarcas bajo la tienda de Mambré, y á la de Luis XIV bajo el artesonado de las Tullerías.

De este modo evitaríase otro inconveniente no ménos funesto á la sociedad, como es la mutabilidad de las *ideas de justicia*, deducida por el mismo autor como consecuencia de sus principios.

(*a*) «Cuando me veo frente á frente de una consecuencia legítima, no acostumbro á espantarme ante los resultados de un principio demostrado por la dialéctica, y lo acepto francamente.» (*Giorn. statis. fasc.* 14, página 201.)

«Figuraos, dice, que el estado de inteligencia, de voluntad, de poder (en la plebe), va sucesivamente aumentando, y que tiende á igualarse al de los patricios; seguiráse de aquí una encarnizada lucha entre una clase, celosa de antiguos *derechos que ya no existen*, y otra clase, ávida de ejercer los que ántes no tenia y que ahora ha conquistado.» Aquí vemos de qué manera la *inteligencia*, la *voluntad* y el *poder* pueden producir el derecho de insurreccion tribunicia y el de cambiar el órden del Estado.

Si, por el contrario, con la *proporcionalidad* de los poderes y de los intentos se mantiene sagrada é inviolable la regla de lo justo y de lo honesto, no se verá más legitimada la opresion en la Roma naciente que en la Roma engrandecida, y se comprenderá cómo los patricios, ménos duros é interesados, habrian derramado la felicidad sobre la cuna de Roma, y cómo los tribunos, ménos inquietos y arrogantes, la habrian dejado prosperar en la paz.

La idea misma de la felicidad del hombre, reducida en el párrafo IV á una *serie de necesidades satisfechas*, tomaria al influjo de la *honestidad* un aspecto ménos material, y por consiguiente, más justo y constante, puesto que dicha felicidad no dependeria sólo de los *intentos* en general, sino de su rectitud. Para comprenderlo bien, no debe olvidarse que la única necesidad *absoluta* del hombre, segun las leyes de la *honestidad*, son el órden y la *verdad*; todas las demas son *accesorias*, que añaden sí estímulos pasajeros, y cuya satisfaccion le proporciona un placer momentáneo, pero que no pueden constituir la felicidad esencial del hombre (1020). Por consiguiente, la dicha verdadera de la sociedad humana sólo consiste en el ÓRDEN MORAL; lo demas no es otra cosa que una felicidad accidental, que puede desaparecer sin que el hombre lo advierta. De esta manera se resuelve en una *idea real* la verdad que indicó el autor, y que podia á primera vista presentarse como una paradoja: la verdad de *la igualdad de civilizacion* entre dos sociedades, inculta la una, adelantada y madura la otra. La felicidad seria, segun la idea de dicho escritor, una simple *fantasía de la imaginacion*: «*créese* dichoso el salvaje con *un vestido de pieles, una cabaña y un tosco alimento* (p. IV), y por que cree serlo, lo es; mientras que el europeo se reputa desgraciado sin palacios, libreas y carruajes, y lo es en efecto cuando se ve privado de ellos.» Compréndese que con un sistema semejante, el más loco de los hombres podria ser muy bien el más dichoso, si creyese ser lo que desea, aunque en realidad no lo

fuese. A esta especie de dichosos perteneceria aquel loco que creia ser rey.

Por el contrario, cifrando la felicidad en el ÓRDEN, cualquiera hombre puede alcanzarla en todos los grados de la civilizacion, siempre que ajuste los intentos y el empleo de los medios á las leyes del órden ó sea á la honestidad; y como el órden es un bien universal, eterno y constante, puede sostenerse rigorosamente que la sociedad todavia inculta, pero bien ordenada, es tan dichosa como la más civilizada, pues posee el bien que le es *esencial*.

En su consecuencia, diré con el mencionado autor: que el desarrollo posible de los poderes existentes segun las leyes del órden, es la idea moral de la *perfeccion de la sociedad*; siempre que, y esto no debe perderse de vista, sea considerado el *órden* en toda su extension, aplicándolo no sólo al logro de los intentos, sino tambien á su honestidad.

Pero si esta *idea normal* nos da la *esencia* de la *perfeccion de una sociedad*, no por esto llega á desenvolverla en toda su extension; la cual extension deberia considerar la estadística para remontarse á toda la perfeccion posible. En la teoría que hemos deducido de la idea de *sociedad* y con la que hemos establecido la base de la *perfeccion social* en la perfeccion de *unidad* y *eficacia*, el lector atento vislumbrará un gérmen, que desenvolveré ligeramente en este lugar, á fin de dar á la materia de que se trata la extension que una simple nota permite.

Si perfeccion de la *unidad* es uno de los elementos de la perfeccion social (455), cuanto más perfecta sea esta *unidad* tanto será más perfecta la sociedad. Ahora bien, la *unidad* es tanto más perfecta cuanto más abarca y une: luego su perfeccion es la UNIDAD infinita, que abraza á todos los séres á quienes se comunica; y entre las unidades criadas, son las más perfectas aquellas que reunen en un principio único mayor número de *fuerzas*, de *facultades* y *elementos*. De este modo una verdad *universal* y *científica* pertenece á un órden más elevado que una verdad puramente *histórica* y *particular*; el alma humana es más noble que la de los animales privados de razon, etc. Como consecuencia de esto, la unidad de la sociedad será, en condiciones iguales, tanto más perfecta, cuanto más numerosa sea la sociedad; y en efecto, cuanto mayor número de individuos cuenta una sociedad, más vastos son los proyectos que puede ejecutar;; así la so-

ciedad doméstica es más perfecta que la simple sociedad conyugal, y el Estado lo es más que la familia.

Luego si existe un tipo perfecto de *extension* social, es claro que la estadística, si ha de conseguir completamente su objeto, debe dirigir hácia este lado su atencion y sus investigaciones; y es igualmente claro, que el *maximum* de la extension natural en la sociedad humana es la asociacion de *todos* los hombres. Tal es, por consiguiente, en cuanto á su extension, la idea completa de la *perfeccion social*.

Las observaciones *de hecho* confirman en la práctica la tendencia de la naturaleza, ó sea la perfeccion de *extension* que acabamos de demostrar metafísicamente. El individuo trata de reproducirse *en una familia*, la familia quiere extenderse *á ciudad*, las ciudades aspiran á aglomerarse en *Estados* (*a*). Restringidos al principio, pero extendiéndose gradualmente, experimentan los Estados, á medida que crecen, la necesidad de confederaciones y de relaciones cada vez más vastas. De esta manera se formaron las naciones anteriores al diluvio, las que poblaron de nuevo la tierra, y todos los pueblos primitivos, como lo veremos en el capítulo IX.

Si de la historia de los hombres nos elevamos á la consideracion de las vías seguidas por la Providencia divina en el desenvolvimiento de las formas religiosas, veremos á la verdadera religion, encerrada primero en el hogar doméstico, salir de él por obra del mismo Dios, para llegar á ser religion *nacional* entre los hebreos constituidos en nacion; extenderse entre los gentiles con la dispersion de los judios, y llegar á ser al cabo por obra del Redentor, la religion universal (católica). Como idea fundamental y tipo supremo, segun lo observa muy bien el cardenal Wiseman (*b*), tiene el catolicismo á Dios hecho hombre, modelo vivo de la soberanía y perfeccion universal, destinado á cautivar la admiracion y el amor de todos los hijos de Adan, aunque divididos entre sí, por las influencias nacionales, respecto de las no-

(*a*) La historia de la civilizacion nos ofrece al primer golpe de vista estas cuatro grandes divisiones, como lo dice, despues del Génesis, Romagnosi, *Origine e fattori de la civ.*, p. 13, *ed. de Florence*.

(*b*) Los Evangelistas debieron copiar el modelo vivo que representan... destinado á formar en sí el tipo de la unidad á la que se agrupan todos los hijos de Adan etc. Wiseman, *Disc. sur les rapports*, etc., t. I, pág. 236.

ciones de lo bello y de lo grande, de lo verdadero y de lo justo.

Observemos en este progresivo aumento que el estado inferior toma siempre del superior, y le pide en cierta manera, una perfeccion á que no podria llegar abandonado á sí propio. El individuo recibe de la familia el primer apoyo para todo linage de bienes; la familia encuentra en la ciudad la represion de los desórdenes, que no puede impedir en su propio seno; la ciudad saca del *Estado*, y este de las *confederaciones* y *alianzas*, fuerzas que no les suministrarian sus propios medios (*a*). ¿Y dónde podrian hallar su perfeccion todas estas sociedades particulares, sino en la honestidad natural, lazo de la sociedad universal, ó, para concretarnos á nuestra época, en la religion *católica*, única base *real* de la asociacion universal?

La extension cada vez más grande de la sociedad, debe por lo tanto formar parte de los estudios del filósofo que se proponga, con el auxilio de la estadística, contribuir al progreso de la verdadera civilizacion; y despues de establecer su *esencia* en la honestidad de los fines y en la proporcion de los medios, dará idea completa de ella, señalándole una extension que abrace todas las naciones del globo.

Esta consecuencia que lógicamente se desprende de nuestra teoría acerca de la perfeccion social ¡cuán querida debe hacer al católico la augusta sociedad de que forma parte, y en la que halla, aun humanamente hablando, el mayor grado de perfeccion fundada en la *unidad* y en la *eficacia* (*b*)! Verdad es que en nuestros dias, esto es, diez y ocho siglos despues de haber promulgado el divino Legislador su plan, emprendido su ejecucion y anunciado su triunfo (*c*), la delirante filosofía de los incrédulos se despierta de repente, pregonando en tono declamatorio, como si fuera invencion suya, la fraternidad universal, y al paso que detesta como barbárie de ideas y proscripcion fanática la *intolerancia cató-*

(*a*) Debe esclarecerse este pensamiento, y lo haremos en la nota CXXI, al fin del VII libro, aplicando especialmente estas ideas al sistema de Kant en su obra *la Religion en los límites de la razon.*

(*b*) Observa Muller muy oportunamente sobre este asunto (t. II, l. 18 p. 156), que las relaciones políticas de los Estados europeos estuvieron hasta el siglo XV poco extendidas, porque cada pais se ocupaba exclusivamente en sus intereses; pero en dicha época empezaron á comprender la necesidad de un equilibrio político, que fuese garantía de paz, etc.... y el progreso de las ciencias siguió á este movimiento.

(*c*) «*Docete omnes gentes—illi prædicaverunt ubique—fiet unum ovile.*»

lica, presume de venir á perfeccionar la institucion del Hombre Dios con la tolerancia filosófica. En esto mismo demuestra tal filosofía, que sobre no ser capaz de concebir aquel tipo perfecto de sociedad universal, aun despues de concebido y promulgado por el Hombre Dios, *no sabe todavia entenderlo* ni imitarlo: ignorancia un tanto humillante para esta *regenadora* y *maestra* del universo. En efecto, si el primer elemento de la *unidad* social es la unidad intelectual (302-304), es evidente que la filosofía tolerante del indiferentismo ataca hasta en su raiz y esencia la verdadera *unidad* de la sociedad. Es agradable ver cómo florecen los diferentes ramos del comercio, cómo se multiplica el vapor y se abren caminos de hierro á través de las montañas, ó cómo se desafia á las olas para poner en comunicacion países y continentes; pero si estos medios pueden servir para aproximar á los hombres, no alcanzarán á unirlos y asociarlos *moralmente.* La moral tiene su orígen en un juicio de la inteligencia, y por consiguiente, *la unidad moral* es producida por *la unidad de juicio*: ahora bien, *la unidad de juicio* de la tolerancia filosófica consiste en *no contradecir* á nadie, es decir, en un juicio puramente *negativo,* que *nada* afirma; luego el fundamento de esta *unidad social* será una *negacion, la nada.* ¡Digno apoyo ciertamente, de una sociedad que se aisla del Sér Supremo, de Dios (*a*)! ¡Qué suerte cabrá á un edificio intelectual levantado sobre cimiento aun ménos sólido que *el punto de Arquímedes*! Sabido es que hasta una torre material, edificada sobre terreno sólido, desaparece y cae, si por ventura le falta la *unidad de traza.*

LIX.

LA UNIDAD DE LOS HOMBRES RESTAURADA.

La sociedad universal de todos los hombres no puede tener *por sí misma* una existencia concreta, por ser moralmente imposible que todos los hombres, en el estado de corrupcion en que se hallan, concurran efectivamente al verdadero objeto de su felicidad. Por otra parte, como el primer intento del Criador fué conseguir *realmente* en toda su plenitud la asociacion del género

(*a*) V. Damiron. *Hist. de la Philos,* p. 18, 53, 54 y 91. V. tambien la *Exposition de la doctrine de Saint-Simon,* pág. 170.

humano (*a*), el Restaurador del órden turbado por el hombre quiso, en cuanto de su intervencion dependiese, restablecer aun bajo este aspecto el plan divino, y formar con este objeto una sociedad universal, con una existencia concreta y visible. ¿De qué manera realizó este designio? Estableciendo una autoridad concreta y visible, de la cual saliese, como de un centro, la sociedad universal: dándole la *infalibilidad*, dióle á esta autoridad el derecho de unir las inteligencias; y dándole la *santidad*, el de ligar las voluntades. De este modo venia en ayuda de la razon, oscurecida por las tinieblas, y de las voluntades corrompidas, que en el actual estado de la naturaleza hacen imposible fuera de la Iglesia la sociedad universal, y formaba sobre la tierra la más *completa*, como la más perfecta de todas las sociedades: perfecta en la forma de su legislacion, completa en la universalidad de su extension (*b*).

(*a*) «*Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.*»

(*b*) Puede consultarse sobre esta materia, en los *Annali di scienze religiose di Roma*, un artículo estractado de la *Revue d'Edimbourg*, escrito por un protestante (T. XI, p. 446): «No existe, dice, ni existió nunca sobre la tierra obra de política humana comparable á la Iglesia católica de Roma. Su historia enlaza entre sí las dos grandes épocas de la civilizacion: ninguna otra institucion domina tantos siglos ni trasporta nuestra mente á aquellos tiempos en que el humo de los sacrificios se elevaba en el Panteon, ó los tigres y leopardos saltaban en el anfiteatro enrojecido por la sangre. Las más ilustres estirpes reales sólo datan de ayer, comparadas con la sucesion de los Sumos Pontífices: sucesion que presenta una serie no interrumpida, desde el Papa que coronó á Napoleon en el siglo XIX hasta el que coronó á Pipino en el VIII: dinastía augusta que se extiende mucho más allá de los tiempos de Pipino hasta perderse en la oscuridad de la cronología. (La oscuridad sólo existe en la época precisa del reinado de los tres ó cuatro Papas del primer siglo.) En lo tocante á antigüedad, ocupa el segundo lugar la república de Venecia, pero nos parece moderna comparada con el pontificado soberano; ademas, aquella república desapareció, y el pontificado permanece en pié; en pié, no en estado de decadencia ó como simple monumento histórico, sino lleno de vida, de lozanía y de vigor. La Iglesia católica envia incesantemente hasta los últimos límites del mundo á sus misioneros, no ménos celosos que aquel Agustin que el condado de Kent (Inglaterra) vió tomar tierra, é incesantemente desafía á las potencias enemigas con igual magnanimidad que retó al iracundo Atila.

El número de sus hijos sumisos es mayor que en época alguna; sus conquistas en el Nuevo Mundo han compensado superabundantemente las pérdidas experimentadas en el antiguo, y su dominio espiritual se extiende por vastos países, etc.» Hurter hace en la historia de Inocencio III consideraciones todavía más poderosas y elevadas respecto á esta Iglesia, que edificada sobre una roca, presenta frente serena á todas las borrascas que vienen á asaltarla.

Los herejes, por el contrario, que privan á la Iglesia de su autoridad visible y concreta, podian y aun debian por una consecuencia lógica, rehusarle la existencia visible y concreta, reduciéndola á sepultarse en las tinieblas de los divinos decretos y de una predestinacion impenetrable. Esto fué precisamente lo que hicieron los protestantes; pero con tan singular desdicha, que destrozados, divididos en innumerables sectas, patentizan la necesidad de *una* autoridad, donde quiera que deba existir *una* sociedad. (V. la *Historia de las variaciones* de Bossuet.)

LX.

SOBRE SI EL ALMA DEPENDE DEL HOMBRE.

He calificado de *poco fundada*, aunque no enteramente falsa, esta expresion «el alma depende del hombre,» puesto que realmente no podria ser empleada sin producir una manera de extrañeza y error. El hombre es el sugeto que obra; el alma forma parte de él; por consiguiente no puede decirse que el alma sea independiente del hombre en su modo de obrar, porque la inaccion de este envolveria la inaccion de aquella. Pero como el hombre sólo obra con las potencias del alma, las cuales al ménos en parte pueden ejercitarse aun despues que el alma separada del cuerpo pierde la integridad del sér *humano*, síguese de aquí, que la proposicion—el alma depende del hombre—encierra un principio de error, que por lo ménos la hace equívoca y engañosa.

Á este engaño ó extrañeza viene á reducirse en la teoría social, la opinion de algunos teólogos que sostienen la superioridad del Concilio sobre el Papa: si la autoridad pontificia es el principio de unidad que da á una reunion de Prelados la *esencia* de Concilio, es evidente que *Concilio superior al Papa*, equivale á decir, *hombre superior al alma* (a).

(a) V. De Maistre, *Du Pape*, T. I, c. 12, p. 120, y Puffendorf (*De habitu relig. christ. ad vitam civilem*, §. 38) citado por De Maistre, p. 76.

LXI.

ARMONÍA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS.

Nos falta hacer una observacion, que servirá para extender y generalizar más las doctrinas que dan razon del sér social. Ha expuesto el Sr. Cousin, en su *Introduccion*, *lec. XII*, una verdad de gran valía, al decir que la metafísica, que comprende los principios de todo el saber humano, tiende incesantemente á inocular en todas las ramas de la ciencia las teorías de que ella misma se sustenta: de aquí que siempre vemos reinar cierta armonía íntima entre las ciencias, aun las más distintas, cuando es una misma la escuela que las cultiva.

De este modo, si comparais el derecho social del siglo XVIII con su fisiología, vereis que su materialismo fisiológico (*a*) no era en cierto sentido otra cosa, que el *contrato social* trasladado de la persona moral á la física. En efecto, ¿cuál es el fundamento de esta teoría social? El dogma de que toda autoridad ó principio de unidad y de accion social, es efecto ó suma de las voluntades y fuerzas individuales. ¿Y en qué se funda la teoría del materialismo fisiológico? En el dogma de que la unidad y accion del sér animado son el efecto ó la suma de las fuerzas químicas y mecánicas. Seguiríase de aquí que el organismo es *causa* de la vida, como el pacto organizador de la sociedad es *causa* de la autoridad (*b*).

¿Cómo procede el hombre político para unir á los individuos? Observa en el *amor propio* ó en el *interes bien entendido* (*c*) una

---

(*a*) No intento ciertamente decir que todos los autores hayan seguido semejante doctrina, ántes he protestado de lo contrario: hablo tan sólo del espíritu general de la escuela sensualista de aquella época.

(*b*) «Pueden reducirse á dos las principales opiniones sobre la fuerza que se desplega en el universo: concíbela la primera como efecto de la materia; y la segunda, como principio separado que se une á los elementos materiales.... ; por una parte, se explica la fuerza por la materia, la *vida por el organismo*; por la otra, el movimiento de la materia por la fuerza, el juego del organismo por la vida.» (Damiron, *Hist.*, p. 248.)

(*c*) Vemos extenderse desmedidamente el amor á las riquezas, etc., en cada mónada individual.... y oponerse á los esfuerzos de los demas, á causa de estas mismas tentativas. (Romagn. *Fondam.*, 702 y las *Istit. di civ. filos.*, t. 1, p. 528 y sig.) La esencia de la vida de los Estados es para este escritor la lucha incesante de los intereses individuales, como la vida humana es para la fisiología materialista la lucha de las fuerzas físicas. Despues de decir que la fisiología no conoce el principio vital del

fuerza de atraccion y de repulsion á la vez: la necesidad une á los hombres; y la limitacion de los medios de satisfacerla, los separa: el equilibrio de estas dos fuerzas constituye la unidad y el antagonismo social. ¿Cómo procede el fisiólogo organizador para unir entre sí las moléculas elementales? Ve en ellas dos fuerzas, una de atraccion y otra de repulsion: su equilibrio constituye el cuerpo y la vida.

Pero ¿cómo podria tener la materia unidad de accion no siendo movida por la unidad de fuerza? Háse creado á este efecto una unidad material, concentrando en un punto del cerebro los nervios que producen el conocimiento intelectual y moral, y sacando luego de aquí los movimientos espontáneos y voluntarios. De la misma manera se da unidad de accion á la sociedad, reuniendo en una asamblea los diputados de la muchedumbre, que hacen la ley y comunican el movimiento á todo el cuerpo social. Así vendríamos á parar en que la ley no seria otra cosa que la opinion ó la idea de la muchedumbre, como el pensamiento no es más que la sensacion de las moléculas concentrada y trasformada.

Bastan estas ideas para indicar la analogía de doctrina entre dos ciencias muy distintas; si hacemos igual paralelo entre las doctrinas opuestas, descubriremos una perfecta armonía entre nuestra teoría moral y las que se apoyan en la doctrina media en las ciencias fisiológicas (*a*).

En efecto, ¿qué nos enseña la fisiología espiritualista? Que en todo sér animado, en toda planta, debe reconocerse un principio superior á las fuerzas mecánicas, el cual, al mismo tiempo que da forma á la materia, le comunica la unidad de esencia, ordena su organismo, la dispone para un fin único, y léjos de ser producto de fuerzas químicas, resiste por naturaleza á su accion destructora (*b*).

---

hombre (p. 507), añade el autor que la política sólo encuentra principio ideal y racional de justicia en los sentidos y en el individuo (p. 539). «Desde el momento en que se colocó á *los sentidos* sobre el trono de la metafísica, la analogía condujo *al interes* sobre el de la moral.» (Villers, *Doctr.* de Kant, p. 159.)

(*a*) V. la *Introduction* y las notas del capítulo II del libro primero.

(*b*) «La materia orgánica es producida por una fuerza que no obra segun las leyes de la física... comunmente del todo contraria á las afinidades químicas.» (Brandis en Sprengel, *Hist. des scienc. med.*, tom. VI, p. 301, y v. tambien p. 312.) «El acto conservador que se opone á la corrupcion... es el que constituye esencialmente la vida.» (Stalh, en Dumas, *Physiol.*, t. I, p. 128.)

Y ¿qué dice la teoría social? Que en toda sociedad debe reconocerse, anterior á su existencia, un principio social universal (325) que une moralmente á los hombres, apénas se encuentran; que comunica una autoridad á toda asociacion (324), y determina su forma (462), y la ordena hácia un fin único (455); y que léjos de ser producida dicha autoridad por todas las voluntades asociadas, debe por el contrario resistir á la libertad del *amor propio* individual, que destruiria la sociedad (426).

Por consiguiente, toda organizacion social producida por las leyes de la justicia natural, es asociacion legítima; y para que un gobierno sea natural, no es necesario que sea monarquía ó república absolutas (525), con representacion ó sin ella: basta que sea legítimo (552). Así es cómo para formarse una idea exacta de todos los séres vivientes, no es necesario concentrar todas sus operaciones en un punto material, toda vez que la naturaleza puede perfectamente concentrarlas en unos y dividirlas en otros; porque no consiste la unidad de esencia en una unidad material, sino en un principio de fuerza única *en sí*, cualquiera que sea la complicacion del organismo en que la accion se despliega (*a*).

Existe, pues, un enlace íntimo entre nuestra teoría social y las doctrinas espiritualistas, como lo hay entre el contrato social y el materialismo; por más que, como es sabido, estos diferentes ramos de la ciencia, merced á la debilidad de la razon, pueden ser separados. (V. la nota LI sobre la unidad de las ciencias.)

LXII.

SOBRE CIERTA DOCTRINA DE HALLER.

Para convencerse de que mi doctrina difiere ménos en el fondo que en la forma de la del ilustre publicista de Suiza, basta examinar con detencion el pasaje del tomo II, cap. 18, p. 239 que he citado. Con el fin de demostrar que el gobierno es cosa accesoria en el príncipe, da el autor por razon «que el gobierno *no tiene*

Las moléculas del cadáver se hallaban formando combinaciones contrarias á las fuerzas químicas, y sólo estaban mantenidas por la actividad vital: la putrefaccion las vuelve á someter á las leyes generales de la química y la mecánica. (Adalon, *Physiologie*, t. I, p. 36 y 44.)

(*a*) V. Berard, *Doctrine des rapports du physique et du moral.*

esencia propia, sino que es simple deduccion de los derechos particulares de la persona que reina, consecuencia natural de su poder y cualidades, de que no puede separarse su autoridad más que la sombra del cuerpo.» Estas palabras demuestran que el autor se refiere al orígen material, ó, como lo hemos llamado, al principio *concreto* de autoridad. Pero no podrá decirse que ha dejado de reconocer la existencia de un principio de dicha autoridad en la esencia de la naturaleza humana, en la ley de justicia y amor, cuando incesantemente se le oye repetir, que esto constituye la base de todos los derechos y de todos los deberes del soberano (*a*).

Dígolo para justificar la intencion del célebre escritor; aunque tambien es preciso confesar que hasta cierto punto confunde la idea de la soberanía con la del dominio; y que el derecho social, tal como lo presenta, conduce algunas veces á doctrinas que ofrecen pocas garantías respecto de ciertos derechos concedidos á los individuos, tales como el de castigar á los culpables, administrar justicia, etc. En otro lugar veremos algunas aplicaciones particulares: por de pronto me limitaré á citar aquí la siguiente frase: «El auxilio obtenido por los débiles, se llama *servidumbre*; cuando es obtenido por iguales, *atencion*; si por los más poderosos, *jurisdiccion*: pero en todo caso, *la esencia de la cosa permanece la misma*. (Tomo II, c. 15, p. 191.) El error se descubre fácilmente: cuando la jurisdiccion me presta su auxilio, impone á la otra parte un *deber*, aunque no estuviese apoyada por la fuerza; pero el auxilio que recibo de mis criados ó amigos, podrá en ciertas ocasiones forzar á la parte contraria, pero nunca le impondrá un *deber*.

LXIII.

DIFERENTES CLASES DE AUTORIDAD.

En este punto me hallo en desacuerdo con Romagnosi, el cual (*Asunto primo*, §. 12, p. 144) *identifica en la sociedad patriarcal el poder paternal con el real*; lo cual me parece tan falso como decir que ser *padre* y *rey* es una misma cosa, por considerarse el

(*a*) V. entre otros el cap. XV del tomo I hácia el final.

poder como consecuencia del *sér*. La union de dos poderes en una misma persona es un hecho diario en el órden social, pues apénas hay *soberanos* que no sean al mismo tiempo *padres*; pero nunca se deduce de aquí que estén *identificados* estos dos poderes.

Procede en este punto el error de Romagnosi de no haber desechado todavia por completo las teorías del siglo pasado, á las cuales (con honra suya) asestó los primeros golpes. De aquí la diferencia que establece entre la sociedad *patriarcal y senatorial* y la *civil, por predominar en esta el consentimiento de toda la sociedad reunida*. A no arrastrarle prevenciones sistemáticas, ¿cómo no habia de haber visto un *hecho*, que salta á los ojos, pues no hay quizá sociedad donde el *consentimiento* sea ménos real y posible que en la civil?

El análisis hecho en este capítulo, en mi juicio demuestra la diferencia esencial que existe entre el estado patriarcal y la sociedad civil: en el uno es doméstico el poder y está ejercido sobre personas cuya union resulta de relaciones de unidad en cierta manera individual (492); en el otro, el poder es público y surge *del hecho* de la asociacion: aquí la union produce unidad, allí la unidad causa union. Cuando veo en el *padre* el principio que hace existir á la familia, y en el *señor* el centro y término de la accion, preséntanse á mis ojos *padre* y *señor* como causa de la familia; pero cuando considero á esta como reunion de individuos *por naturaleza* iguales, y contemplo al padre ó al señor como obligado por los deberes de la humanidad, y autorizado por otra parte para encaminar á la familia hácia su verdadero bien, llámole entónces *superior* ó patriarca, y descubro en la familia el fin, la causa de su *superioridad* patriarcal. Añadid á esta súbditos *que no sean de la familia*, de la casa (*non familiar, non domestici*), y tendreis autoridad pública; dad á esta independencia, y tendreis *soberanía*.

LXIV.

REFUTACION DE LAS IDEAS DE SPEDALIERI SOBRE LA SOBERANIA.

Es verdaderamente extraño ver á un autor tan cristiano y de vigor lógico tan bien templado como el de Spedalieri, perderse en sutilezas para acomodar la autoridad escrituraria á su sistema del contrato social, cuando nos dice (*Dr. de l'h.*, l. I, c. 17,

párrafo 27), que al considerar la Escritura en la soberanía una participacion de la autoridad divina, la atribuye á Dios, como se le atribuye ser causa del hambre. Extrañas serian con interpretacion semejante estas palabras dirigidas al Señor por un rey inspirado: *Habéisme elegido por soberano de vuestro pueblo* (*a*); incomprensible manera de exhortar á los soberanos seria empezar por decirles: «El Señor os ha dado el poder (*b*)» si debiesen compartir esta gloria con el hambre y la peste; extraño hubiese sido el precepto del apóstol San Pedro, de *honrar al rey á causa de Dios* (*c*); y San Pablo habria repetido un precepto muy singular al decir: *que todos los espíritus se someten á los poderes*, *porque todo poder procede de Dios*, *y el que le resiste*, *resiste á la órden de Dios* (*d*). Los primeros fieles habrian podido fácilmente desentenderse de semejante precepto, haciendo observar á los señores de la tierra que aun cuando la enfermedad procede de Dios, no estan obligados á respetarla, ni á obedecerla, ni á dejarla hacer víctimas á su arbitrio. No eran estos los sentimientos de David cuando se estremecia de horror ante la idea de poner la mano sobre el ungido del Señor; ni fueron los de Tertuliano cuando decia (*e*) que el soberano y el hombre tienen el mismo autor, QUIEN IGUALMENTE LES COMUNICA VIDA Y PODER; ni los de San Irenéo, al repetir (*f*) que LOS REYES SON ESTABLECIDOS DE ÓRDEN DE AQUEL *que hace nacer á los hombres*; ni los de San Agustin cuando prescribia (*g*) que *el poder para dar la corona y el imperio sólo debe atribuirse al verdadero Dios*, *que concede á los buenos y á los malos los reinos de la tierra*; ni los de San Crisóstomo al observar (*h*) que *la soberanía*, *el dominio de los unos*, *y la sumision de*

(*a*) Tu me elegisti regem populo tuo. (*Sap* IX, 7.)
(*b*) Data est a Domino potestas vobis. (*Sap.* IV, 2.)
(*c*) Propter Deum .... regem honorificate. (c. I, *Petr.* IV, 6.)
(*d*) Omnis anima potestatibus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo..... itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. (*Rom* XIII.)
(*e*) Inde est imperator unde et homo, *inde potestas illi unde et spiritus*. (*Apolog* cap. XXX.)
(*f*) Cujus jussu homines nascuntur *hujus jussu et reges constituuntur*. (*Adv. hær.*, l. V. cap. 24.)
(*g*) Ne tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi vero Deo. Deus ipse dat regna terrena bonis et malis. (*De civit Dei*, cap. XXI y XXXIII.)
(*h*) Quod principatus sint, quod isti imperent, hi vero subjecti sint divinæ sapientiæ opus esse dico. (*Hom.* XIII in Ep. ad Rom.)

los otros, son obra de la sabiduría divina. La Iglesia universal, que envió legiones de mártires al suplicio, pero nunca un solo diputado á la Convencion, ha profesado estas mismas doctrinas.

Pero el lenguaje de Spedalieri admira tanto más en labios católicos, cuanto que estos debieran repetir respetuosamente las palabras de la Escritura y de los Santos Padres; sobre todo, cuando se oye reconocer á los paganos mismos esta verdad que hemos demostrado, segun los principios de la razon; cuando los egipcios *creen que sin la intervencion de la divinidad no alcanzan los reyes un poder soberano y universal* (*a*), y los Esenios que *nadie obtiene el imperio sin un cuidado especial de Dios.* (Porph., I. 5.) Otros muchos testimonios del mismo linaje fueron recopilados por Tamagna en su erudita refutacion de Spedalieri (carta I, c. 6); pero escribo como filósofo y no como teólogo: ni habria invocado el testimonio de la autoridad, á no haberme obligado el filósofo á que contesto, á abandonar el terreno en que yo combatia.

LXV.

SOBRE MONTESQUIEU.

Montesquieu adopta una clasificacion un tanto diversa, pues divide los gobiernos en republicano (democracias y aristocracias), monárquico y despótico. Es esta una extraña division, ó mejor diré, una enumeracion en la que se pasa revista á los vicios de los gobiernos y á sus formas. Si imitando semejante lógica se propusiese un naturalista describir el género humano, lo clasificaria en *hombres, mujeres y cojos*. Pero ¿qué error puede causar maravilla tratándose de un escritor que da pruebas en toda su obra de no tener plan ni principio fijo? (*b*). Quiere establecer las reglas de la legislacion, y les señala por base esta division falsa, sin aducir para ella prueba alguna de hecho, de razon, ni de autoridad (*c*).

Despues de esto, atribuye los siguientes supuestos *principios* de accion á cada una de dichas formas, y los distribuye de esta

---

(*a*) En Diodoro de Sicilia; lib. I.

(*b*) Los adoradores del célebre publicista leerán con provecho autores no sospechosos, como Bentham, t. III, p. 80, y Filangieri, p. 402, los cuales demuestran la necedad de semejante idolatría.

(*c*) *Esprit des lois*, l. II, c. I.

manera: la virtud á la democracia, la moderacion á la aristocracia, el honor á la monarquía, el terror al despotismo. Poco conocimiento del corazon humano basta para comprender fácilmente que estos resortes son necesarios en todo gobierno bien ordenado, porque en todas las muchedumbres hay condiciones que pueden ó deben experimentar el influjo de uno ó de otro de aquellos impulsos (732). Un gobierno ménos perfecto necesita indudablemente más virtud personal para sostenerse; pero esto no quiere decir que los demas no hayan menester del mismo medio. Nada digo de la palabra *virtud* considerada con exclusion de la moral y la religion, y consistente en una manera de entusiasmo que todo lo sacrifica á los intereses puramente políticos de la patria (*a*). «Idea tan falsa como deplorable» dice Romagnosi, refiriéndose á esta virtud política de Montesquieu. (*Ist. di civ. fil.*, t. I, l. 6, p. 485.) A propósito del brillo que en los tiempos heróicos despidió el amor á la patria, observa Vico ser este «un grande amor á los bienes, un grande interes privado.» (*Scienza nuova*, tomo I.) Hé aquí en qué cifraba Montesquieu el colmo de la virtud y la esperanza de la sociedad. ¿Preguntais en qué consiste la *libertad política*? En el capítulo III del libro II os responde, que es el *derecho de hacer lo que las leyes permiten*, (definicion curiosa á decir verdad; porque, ¿es acaso posible no tener *derecho* para hacer *lo que está permitido*? Podrá ser impedida la *accion*, pero el *derecho* está implícito en la permision); y en el capítulo sexto se presenta á la libertad como *aquel descanso del alma nacido del convencimiento de la propia seguridad*. De esta singular definicion saca el autor, que la libertad reclama division de poderes, y edifica sobre esta base un vasto sistema de raciocinios, como si su aserto fuese un dogma y él un oráculo..... Con razon pudo decir Haller que, ligero y sofista como era, no merecia Montesquieu la reputacion que ha gozado (*b*). De la misma opinion es el vizconde de Bonald, y hasta cierto punto el mismo Steward, el cual, aunque bastante favorable por otra parte á Montesquieu, le hace el cargo de haber escrito sin hilacion, sin plan y cuasi sin objeto (*c*).

(*a*) *Esprit des lois*, l. III, c. 5.

(*b*) *Restaur. de la science polit.*, t. I, c. 6, núm. 7. V. en la misma obra este artículo, que rebosa ciencia y erudicion.

(*c*) «Se hallan tan poco enlazados sus hechos, que estaria yo tentado á creer que sin advertirlo se vió conducido á ellos, y más bien por

Con todo, por aquella leal imparcialidad que observamos aun con los enemigos de la verdad, debemos reconocer que el *Espíritu de las leyes* fué una transicion del derecho social de lo abstracto á lo concreto, y si el autor no hubiese quemado en aras de la impiedad, á la sazon reinante, algunos granos de incienso que condenó en presencia de la muerte; si su talento, extraviado por las doctrinas republicanas, no hubiese maleado los conceptos de su ingenio, la idea de escudriñar en el carácter *individual* de cada pueblo el fundamento de la *individualidad* de sus leyes, hubiérale hecho digno de la gratitud de la filosofía práctica. Pero extravióse en el empirismo puro de la época, y en lugar de ver en las condiciones del individuo un *hecho determinante* de las leyes universales é inmutables de la naturaleza, dió muestras *alguna que otra vez* (aunque en otra parte habla en sentido contrario), de querer sepultar en este elemento material á la libertad humana, la virtud y la justicia, deduciendo de semejantes principios toda moralidad, ó, por lo ménos, haciéndola depender de ellos.

LXVI.

TRATA DE LAS DIFERENTES CLASES DE GOBIERNOS.

Cómo, preguntará acaso alguno, ¿querrás afirmar que el predominio de este ó aquel cuerpo electivo no produce efectos esencialmente diversos (*a*)? ¿Pues es lo mismo tener Senado único que tener una segunda Cámara, ó una asamblea legislativa y otra ejecutiva, etc.? ¿Y creeis que el que sea dux ó sea rey la persona investida del poder ejecutivo, no produce diferencia alguna en la forma de gobierno?

---

curiosidad casual que por plan alguno preconcebido, etc.» (*Hist. de sciencies metaph.*, l. I, p. 303 y sig.) El Sr. Villemain viene á confirmar este jucio. «En otro tiempo consideré la obra de Montesquieu como composicion sábia, completa en todas sus partes.... pero estudiándola con profundidad, la he entendido ménos. Me ha parecido ver en ella contradicciones, lunares y más de un problema sin resolver. Sobre todo, tiene el mérito de ser historia. (*Cours de litter.*, t. I, lec. 14, p. 2 y 46.) Montesquieu, dice Romagnosi, carecía del primer requisito necesario para hallar lo verdadero, lo justo y lo útil, etc. (*Introduction*, §. 370.) Véase sobre la idea de la libertad, el §. 319 de mi obra.

(*a*) V. *Exame critico*, t. I, c. 2. *Suffrag. univ.*

No niego, ciertamente, que en esto exista diferencia; pero digo que no es *esencial*, ni *tan* claramente determinada y *precisa* que pueda caracterizar una especificacion filosófica, deducida, no ya de los accidentes del objeto, sino de su naturaleza misma. En realidad las circunstancias mencionadas, un dux, la pluralidad de cámaras, etc., pueden encontrarse en una república democrática ó aristocrática. Luego no constituyen diferencias *esenciales*. ¿Quién podria por otra parte dejar de convenir con Montesquieu, citado en el § 507, en que una aristocracia numerosa se convierta, *en el sistema de nuestros adversarios*, en verdadera democracia, en la que nada es el pueblo, como nada eran los esclavos en las antiguas aristocracias? ¿Y quién podrá negar que existan algunas supuestas democracias, que con relacion al mayor número de ciudadanos no son sino verdaderas aristocracias (*a*)?

He dicho en el *sistema* hipotético de *nuestros adversarios*; porque en la teoría de Haller que sigo, toda poliarquía nace ó llega á ser, por la inevitable ley de su propagacion natural, una *aristocracia* compuesta de los fundadores mismos de la sociedad, ó de sus sucesores, como en breve lo veremos (519-524); pues la verdadera democracia de *todos*, no es más que un estado momentáneo y transitorio (*b*).

—Pero no negareis por lo ménos que cuando las leyes dependen de la doble sancion, existe un verdadero gobierno *mixto*, diferente del *uno* y del *no uno*.—No puedo admitir semejante aserto, y nuestra teoría bien comprendida, hará ver que la objecion es *contradictoria*. No digo que muchos individuos no puedan constituir una *sola autoridad*; ántes he demostrado que esta es

(*a*) «¿Qué es una república desde el momento que traspasa ciertos límites? Un país más ó ménos vasto, mandado por cierto número de hombres que toman el nombre de *república*, pero en donde siempre es UNO el gobierno, porque no puede haber república diseminada.» (De Maistre. *Du Pape*. t. I, c. I, p. 5.)

(*b*) «Dion, discípulo de Platon, aborrecia como él la democracia pura, á la cual llamaba este filósofo, no ya gobierno, sino mercado de todos los gobiernos, *que la trasformaban realmente en aristocracia, oligarquía, y aun en autocracia*, segun fuesen uno ó muchos los farsantes que promovian y dirigian á su gusto el movimiento incierto de la muchedumbre, siempre ligera, y que no obstante, bajo el aspecto de la cantidad, es la mayoría de la nacion.» (Palmieri, *Hist. de Sicilia*, c. VIII, p. 166). Aquí tenemos dos sabios de los tiempos antiguos, muy versados el uno en la práctica, el otro en la teoría del gobierno republicano, ofreciéndonos un bello panegírico del pueblo soberano, y probando, con nuevas reflexiones, la instabilidad de la democracia.

esencialmente *una*, en la democracia, como en la aristocracia, como en toda sociedad, puesto que la autoridad es el principio de la unidad social. (421 y sig.) Pero una cosa es *unidad de autoridad* y otra *unidad de superior*, es decir, del poseedor de la autoridad (467). Poseen la autoridad siempre *una*, en la monarquía *un individuo*, en la poliarquía *muchos*: ¿es posible hallar un término medio entre estas dos formas? *Cuando las leyes exigen* DOBLE *sancion*, claro es que entónces existen dos principios que producen la ley y *obligan* á la sociedad; pues quien tiene derecho para obligar, es poseedor de la autoridad (114 y sig.); hay por lo tanto, dos poseedores de esta; y como *dos no son uno*, tambien esta forma pertenece á la categoría de lo *no uno*.

—Pero si *dos no son uno*, hacen uno aquí, y por consiguiente producen una especie mixta.—¿Y cuál es el gobierno donde *los más* no formen *uno*? Si es *esencial* á la *autoridad social* ser una, claro es que todo gobierno de muchos podrá en este sentido llamarse *mixto*, puesto que el gobierno se hace imposible donde no encuentra algun elemento de unidad que forme la *ley* de la misma. Este principio de *unidad* es en la monarquía *una* voluntad; en la poliarquía *un* consentimiento; pero siempre un *solo* elemento, y repugnaría que la unidad surgiese de la *pluralidad* (*a*). La diferencia esencial de las dos formas consiste en que la *unidad* social de la monarquía nace de la *unidad* natural, y la de la poliarquía resulta de *unidad* artificial ó moral; en la una, el soberano posee la autoridad social; en la otra, son sus propietarios los *socios* ó sea los *verdaderos* ciudadanos (*b*); en la primera, la unidad de autoridad exige la cooperacion de gran número de ministros, porque no bastaria una sola persona para dar movimiento á todas las ruedas administrativas; en la segunda, la pluralidad de los

---

(*a*) «No concebimos que en el órden intrínseco de las cosas pueda existir la variedad, sin que ántes haya existido la unidad... Esta tiene existencia anterior á la variedad.» (Cousin, *Intr.* l. IV, p. 113.)

(*b*) Esta diferencia esencial entre la monarquía y todo linaje de poliarquía, fundada sobre lo *uno* y lo *no uno* propietario del poder, fué ya observada por el autor del opúsculo *sobre el gobierno de los Príncipes* (l. IV, c. I), que se encuentra entre las obras de Santo Tomás. Despues de observar que toda clase de poliarquía *dicitur contra regnum*, añade que la principal diferencia esencial de ambos gobiernos consiste en que el *verdadero* rey es propietario del poder, *in ipsius pectore sunt leges*; por el contrario, en la poliarquía, aun cuando domine uno solo, el gobierno depende de muchas voluntades, *quamvis unus dominetur, regimen tamen pendet ex pluribus.*

dueños del poder viene á concentrarse en una asamblea para hallar unidad de juicio y de voluntad, esto es, *un principio de órden*, que entre muchos sólo puede nacer de *uno*.

LXVII.

RESPUESTA Á LAS OBJECIONES.

Dos objeciones se me hacen sobre esta materia: 1.ª ¿No tendria el padre derecho para evitar los extravíos de sus hijos libres de la patria potestad y establecidos en territorios independientes? Si lo tiene, no puede decirse que su autoridad reconozca su orígen en el dominio territorial.

2.ª ¿No tienen derecho los hijos para impedir los excesos del padre? No obstante, no puede decirse que sean superiores á él.

La respuesta á esta segunda objecion se halla ya contenida en el § 495: evitar los excesos, que es un derecho y un deber de quien puede hacerlo sin causar mayor daño, no es por su naturaleza ejercicio de autoridad, sino acto de humanidad. La prohibicion no se hace con autoridad sino en cuanto se hace con derecho de quien provee de un modo universal, y es centro de accion social, á quien toca no sólo evitar el mal sino tambien ordenar el bien. El hijo no provee en las cosas tocantes á la sociedad que hemos considerado; luego al reprimir los excesos del padre procederá con derecho, pero no con *autoridad*.

Esta contestacion resuelve al propio tiempo la primera dificultad. El padre que impidiese la consumacion de cualquier crímen por parte de sus hijos libres de la patria potestad y establecidos fuera de sus dominios, ejerceria á lo sumo cierto derecho paterno, pero no la autoridad de un superior, puesto que separado de ellos en intereses por su ausencia y emancipacion, no es ya quien provee al bien de esta sociedad. Los hijos deberán por lo tanto obedecerle si previene cualquier desórden, no porque tenga autoridad para gobernarlos, sino por el deber en que están de no hacer daño; el respeto y amor que le deben, aun despues de salir de la autoridad paterna, harán este deber todavia más sagrado.

Pero los hijos que permanecen en las tierras del padre, no separaron sus intereses de los de este; ahora bien, la comunidad de intereses sólo puede proceder ordenadamente por la unidad

en la direccion; esta pertenece de derecho al superior comun; luego allí donde el bien comun exige dicha direccion, sólo el padre tiene derecho para ejercerla sobre sus hijos á pesar de la emancipacion de estos, miéntras una completa separacion de intereses no haya establecido dos sociedades distintas.

LXVII (*a*).

SOBRE LA NOBLEZA.

De esta suerte vemos surgir de la naturaleza misma del hombre el primer gérmen y la primera idea de la nobleza ó patriciado, objeto de tantos debates para esos demagogos que sólo aciertan á ver en ella la prepotencia del fuerte y la opresion del débil.

La etimología de la palabra misma debia traer á la memoria el orígen del patriciado, que nos recuerdan los anales romanos; y el más ligero estudio de la propagacion humana basta para demostrarnos, que donde quiera que una sociedad de iguales funda, ó por sí misma ó bajo el impulso de su soberano, un nuevo estado, allí llega á formar gradualmente dicha sociedad un cuerpo de patricios. De esta manera entre los etruscos, como lo demuestra el erudito Artaut de Montor (*b*) «solos los patricios, ciudadanos *primitivos* y *legítimos*, gozan de la plenitud del soberano poder.» «En Cartago, dice Cantú (*c*), existió probablemente una nobleza hereditaria, *descendiente de los señores*, entre los que condujeron la primera colonia.» Entre los gálatas, *los descendientes de los conquistadores disfrutaban de privilegios* (*d*); en Florencia, los Buondelmonti, los Amedeos, los Uberti, etc., bajo cuyos auspicios formóse la nacion, llegaron á constituir naturalmente la *nobleza y el patriciado*, gobernando el Estado hasta la dominacion de Gaultero de Brienne (*e*). Compúsose el patriciado en Venecia de las familias que gobernaron la república el año de la *extincion del Consejo* (año 1297) (*f*). El gobierno de Ragusa estuvo en manos de

(*a*) Se refiere á la conclusion del § 520
(*b*) *Histoire de Italie* (en *el Universo*,) de Fermin Didot, p. 83 y 85.
(*c*) *Historia universal*, t. IV, p. 140.
(*d*) *Hist. univ.* p. 198.
(*e*) Muller, t. II, p. 15 y 45.
(*f*) Muller, p. 19 y 20.

los primeros fundadores de la república y de los nobles del territorio que adquirieron en Bosnia (*a*); la poblacion restante componíase de marineros, comerciantes, y campesinos. El patriciado de Berna formóse de la nobleza reunida para constituir un Estado por Bertoldo de Zeringen (*b*). «Las prerogativas de los habitantes modernos de Asturias fueron herencia debida al magnánimo arrojo desplegado por sus antepasados en defensa de la religion y de la patria (*c*).» Por regla general, compónese toda la nobleza *feudal* de los descendientes de los jefes que condujeron los ejércitos bárbaros á la conquista de las provincias romanas (*d*).

La *nobleza*, lo mismo que la sociedad de que forma parte, debe pues su orígen á circunstancias *de hecho*: si entre los hechos hay algunos violentos é injustos, no por eso deben atribuirse todas las prerogativas á violencia é injusticia. Generalmente hablando, la nobleza como la soberanía, son resultado de beneficios y manifestacion de pública gratitud por parte de aquellos á quienes se dispensaron. (470 y sig.)

Hasta la *nobleza* conferida por la voluntad libérrima de los soberanos, que podria parecer excepcion de la regla, confirma la teoría que he deducido de los hechos. En efecto, ¿conqué título se acostumbra á concederla? Sabido es que en los tiempos anteriores á la revolucion habia tres medios para elevarse á la nobleza: la adquisicion de propiedad, la carrera de las letras, y la de las armas; títulos los tres que corresponden exactamente á las tres maneras de adquirir superioridad por medio de beneficios (§460) y con la ayuda al débil, bien proporcionándole medios de subsistencia, bien enseñándole la verdad, ó bien defendiéndole contra la opresion. Mucha razon tiene, pues, Vico para decir, que el *arte* de cultivar los campos, la *fuerza* para defenderlos de invasores, la *justicia* y la *generosidad* que acoje é instruye á los ignorantes, son causas de nobleza (*Sc. N*, t. I, c. 2, § 18). En el mismo sentido se expresa Guizot (*Civ. fran.*, l. XII). «La fuerza física, la preponderan-

---

(*a*) Muller, p. 63 y sig.
(*b*) Ib. *Hist univ.* t. I, p. 73 y sig.
(*c*) Ib. p. 461.
(*d*) De esta fraternidad de los campos de batalla procedió la formacion del cuerpo de la alta nobleza (*Muller*. t. I, p. 246). En 1060, los barones normandos que arrojaron á los sarracenos de Sicilia, reuniéronse en consejo de guerra, al cual se dió el nombre de brazos de barones y guerreros. (Colleta. *Hist. del R. de Nap.* t. II, p. 305).

cia social y la superioridad moral, son grados de la aristocracia.» Conferir un título era más bien *declarar* la nobleza que fundarla; y al concederlo el soberano ó el Estado, declaraban que el personaje agraciado estaba en aptitud de auxiliar á los demas por la abundancia de sus recursos, por sus riquezas, por la ciencia ó por el valor con que contaba.

Por eso la naturaleza misma de la nobleza excluia á los que se dedicaban á oficios lucrativos; *trabajar para ganar* hubiera sido como reconocerse necesitado, y por consiguiente incapaz de auxiliar á los demas: hubiese equivalido á degradarse despojándose de la nobleza.

No intento aplaudir, ni me detengo á censurar el abuso llevado en algunos casos hasta la vanagloria y el orgullo, hasta el exagerado lujo y la locura. Limítome á consignar *el hecho* de la produccion *natural* de estos sentimientos en toda la sociedad europea, como de tantos otros, porque mediante estas observaciones puede irse conociendo el trabajo que emplea la naturaleza en el sér social, particularmente en la sociedad de que formamos parte; y al mismo tiempo procuro depurarlo del vicio que el vano prurito de forjar sistemas se ha esforzado, primero, en establecer con las doctrinas, y despues, en ejecutar con la violencia. La nobleza, el patriciado, considerado así *en el hecho*, es evidentemente: 1.°, un producto natural de la asociacion, el cual puede muy bien ser trasplantado á otro terreno, pero no desarraigado; 2.°, se apoya en el hecho mismo en que se funda toda superioridad de derecho (470), y 3.°, es un primer paso hácia la soberanía, la cual no es otra cosa que la superioridad independiente. Hé aquí porqué el espíritu anárquico de 1791 acometió igualmente al trono y á la nobleza. Ciertamente hemos visto con frecuencia á la *nobleza* hacerse *soberana*, elevándose á la independencia sin sacudidas y por el solo hecho de cesar un poder superior: así en muchos Estados de Italia hízose la nobleza soberana á medida que fué cayendo la autoridad del imperio de Alemania (*a*); y cuando dicha autoridad se restableció, la nobleza descendió de nuevo á la clase desde la cual se habia elevado á la aristocracia.

(*a*) «Muchas ciudades de Italia, hechas independientes, negaron al rey los impuestos en tiempo de Rodolfo de Hapsburgo... prefirieron ser gobernadas por las grandes familias, etc. (Muller, t. II, l. 17, p. 14.)

LXVIII.

UNA CONSECUENCIA DEL PACTO SOCIAL.

Dice sin ambages el ciudadano de Ginebra, uno de los sofistas más arrogantes en sostener paradojas, que todo gobierno legítimo es republicano; y aspira á probarlo en una nota donde observa que, como no esté dirigido por la voluntad general, no es legítimo ningun gobierno; razon por la cual, no siendo el soberano en toda soberanía *legítima* sino primer ministro del pueblo, *es república la misma monarquía*. (*Contr. soc.*, l. II, c. 6, p. 63.)

Rousseau habia sentado de antemano el fundamento de su argumentacion en el cap. II, p. 41, donde determinando la idea de la *voluntad general*, dice «no ser necesario que sea unánime, pero sí que se cuenten todos los votos, porque toda exclusion formal destruye la generalidad.» Aquí tenemos una verdadera sociedad de *iguales*, de la cual, por *necesidad natural*, *debe* resultar un gobierno comun (524).

De aquí se desprende otra consecuencia de la mayor importancia, formulada por Juan Jacobo hace cerca de un siglo, pero todavia no comprendida del todo, á saber: que todos los gobiernos donde los soberanos reconozcan la doctrina del pacto social, se declaran *ipso jure*, no ya monarquías, sino repúblicas, puesto que el soberano se reconoce *administrador* de la autoridad comun, y protesta que no le pertenece *como propia*, en cuya *propiedad* está la esencia misma de la monarquía.

Sin explicárselo quizá, los republicanos veian esta verdad cuando se alzaron contra el título de REY DE FRANCIA, trocado por ellos en el de REY DE LOS FRANCESES, porque repugna, decian, á la dignidad de la nacion ser considerada como *propiedad* de un individuo. Proponíanse armonizar la lengua con sus doctrinas políticas, que no admitian monarquía *propietaria*; y con el expresado *título* declaraban que el rey no era propietario, pues ningun hombre podia ser propiedad de otro, como no fuese esclavo. La lengua antigua, por el contrario, creada por la naturaleza de los sucesos, recordaba la verdad de un *hecho*, que los innovadores hubieran querido borrar de la historia, á saber: que el soberano go-

bernaba á los franceses como heredero de los derechos, más ó ménos reconocidos, del *conquistador* de Francia (*a*).

El monarca era, segun la idea de los tiempos antiguos, Señor de Francia y *soberano* de los franceses; pues así como heredaba los derechos de propiedad de todos aquellos feudos cuya reunion formaba la monarquía francesa, heredaba, como propiedad suya, el derecho de gobernar á las personas; el cual continuaba en virtud de la prescripcion, aun despues que las ideas de justicia, rectificadas por la verdadera religion, no permitian la barbárie de aquellas conquistas; no siendo posible admitir en la sociedad, despues de cierto tiempo, la disolucion del órden presente por causa de desórdenes antiguos.

La lógica de los sofistas confundió la *propiedad del derecho* con la *de los hombres*, y convenció á la inteligencia de los cándidos de que el súbdito de un monarca es esclavo cuando el monarca es *propietario* de la soberanía. Burlamacchi, que forma un anillo entre las opiniones históricas de la Edad Media y la de los sofistas que se iban formando en sus dias, admite que puede ser el príncipe *propietario*, pudiendo el derecho de gobernar *formar parte del comercio como cualquiera* otro derecho (*b*), y que el derecho de conquista hace al soberano propietario de su reino (*c*); pero á estas dos proposiciones añade muchas restricciones, que prueban cuán dura y difícil de tragar le parecia esta píldora. En mi opinion, si Burlamacchi hubiese comprendido de dónde y cómo nace una monarquía patrimonial (518), y cómo su derecho se deriva no de la utilidad del que gobierna, sino del deber de procurar el bien comun, habría desvanecido sus dudas; pero partia de la suposicion sistemática de un *contrato entre el príncipe* y *los súbditos* (*d*); teoría segun la cual la soberanía procede del pueblo, por lo ménos miéntras no la abdica (*e*), y á veces aun despues de haberla abdicado (*f*). El pueblo, por lo tanto, es á juicio de Burlamacchi el poseedor; pero como quiera que este sólo puede ser despojado en virtud de títulos positivos y evidentes, de aquí la gran dificultad para admitir las monarquías patrimoniales, y la su-

---

(*a*) *Exámen crítico*, t. I, c. 3, § 4, n. 201 y sig.
(*b*) *Derecho político*, p. 1, c. 7, § 53.
(*c*) *Derecho político*, § 52.
(*d*) *Derecho político*, § 53.
(*e*) *Derecho político*, p. 1, c. 6, § 6.
(*f*) *Derecho político*, p. 2, c. 6, § 24 y p. 1, c. 7, § 14.

puesta necesidad de un consentimiento *tácito ó expreso* del pueblo.

Pero como la historia, segun reconoce el mismo Burlamacchi, nos presenta gran número de estados patrimoniales y de enajenaciones de provincias y reinos, este autor acabó por reconocer que el *hecho* es tan opuesto á sus hipótesis, como favorable á nosotros, y recurrió para explicarlo á *consentimientos tácitos* ó á la *violencia*, declarando tácitamente que en este, como en otros muchos casos, se prefiere acomodar los hechos á un sistema, á fundar el sistema en los hechos.

LXIX.

LA FORMA DE GOBIERNO DETERMINADA POR LOS HECHOS ANTERIORES.

La historia entera depone en favor de nuestra teoría, pues, como fácilmente puede observarse, tercia entre el sistema exclusivo de los publicistas que sólo querian ver repúblicas en el mapamundi (*a*), y la sentencia de ciertos escritores que declaran forzosamente monárquicos á todos los gobiernos primitivos (*b*). Verdad es que en muchos autores antiguos halla esta última opinion una base sólida, pues que, al verificarse la primera separacion de los pueblos en las llanuras de Sennaar, cada nacion agrupó sus tiendas en torno de la de su patriarca (*c*), y el aumento natural de la familia, cuando el hombre vivia aún dos ó tres siglos, debió constituir, ántes de la muerte del padre, á cada familia en un pueblo, y á cada jefe de familia en un monarca (316). Pero desde entónces acá, ¿no se han formado poblaciones nuevas? Durante el largo trascurso de años en que hubo playas todavia despobladas (¿y cuándo dejará de haberlas?) las colonias procedentes de los pueblos primitivos han podido formarse, ora con individuos sometidos á un padre ó jefe supremo, ora con iguales unidos entre sí por espontáneo consentimiento: en el primer caso, debian nacer monarquías; en el segundo, repúblicas.

Monarquías son, en efecto, las que fundan en el suelo de

(*a*) *Derecho político*, § 24 y p. 1, c. 7, § 14.
(*b*) Haller. *Restaur. de la soc. polit.*, lecc. XXV.
(*c*) *Genes.* c. X y XIV.

Grecia un Cecrope, un Inaco, un Danao, etc. (*a*), los cuales dieron á los helenos, sumidos en la barbárie desde que se separaron del centro de la civilizacion oriental, los conocimientos tradicionales conservados en Fenicia y Egipto; tambien se constituyen en monarquía los hunos bajo el mando de Atila, que los conduce á la victoria (*b*), como entre los árabes se funda una monarquía cuando un Mahoma se impone á ellos como profeta dominador; reúnense los mongoles en estado monárquico bajo Gengis-Khan, que constituye con ellos un solo pueblo (*c*), y monarquías son las que se levantan en España y Portugal cuando Pelayo y Enrique I con sus sucesores reaniman el valor de los cristianos y forman nuevas naciones. ¿Cuántos entre los conquistadores de América hubieran podido establecer allí nuevos reinos, si no hubiesen necesitado el apoyo de los soberanos de Europa (*d*)?

Pues volviendo la hoja, veamos cómo se formaron en Sicilia nuevas poblaciones: grupos de ciudadanos libres se hacen á la vela en los puertos de algunas repúblicas griegas; toman tierra en las costas sicilianas, y encuéntranse, así que llegan, constituidos en república. De esta manera se fundaron, entre otras, Nasso por los de Megara; Siracusa por los de Corinto; Acre, Casmena y Camarina por los siracusanos, Gela y Agrigente por los cretenses y rodeneses, etc. etc. (*e*); y este carácter republicano lo conservan casi todas las colonias griegas en Italia y en las márgenes del Ponto-Euxino, como formadas todas ellas por una reunion de individuos que eran iguales entre sí. Venecia y Florencia, Berna y Friburgo, Ragusa y tantas otras ciudades acrecentadas insensiblemente por la reunion de hombres extranjeros é iguales entre sí, constituyéronse en repúblicas; y aun en el dia varios de estos pueblos cuyo elemento es monárquico por naturaleza, toman frecuentemente con las confederaciones un carácter republicano. Asi sucedia tambien, por regla general, en los pueblos todavía semi-bárbaros: en los ger-

---

(*a*) V. Poucqueville, *Hist. de la Gréce,* en el *Univers pittoresque,* p. 7.
(*b*) Muller, *Hist. Univ.*, t. I, p. 400.
(*c*) *La Crimée*, en el *Univers pittoresque*, Famin, p. 13.
(*d*) Nadie ignora la *autoridad, en cierta manera real,* ejercida por el célebre Diego Alvarez sobre los Topinambos en el Brasil. (V. en el *Univers pittoresque*, *Brésil*. p. 37 y sig.)
(*e*) V. S. Filippo. *Compendio della storia de Sicilia,* c. I, p. 9.

manos cada tribu tenia un príncipe, en los etruscos cada ciudad su Lucumon (*a*), y en los tártaros-kalmucos cada tribu tenia su Kan (*b*), cuya asamblea gobernaba la nacion. ¿Los griegos mismos, bajo los muros de Troya, no representaban, como observa Poucqueville, una verdadera república federativa?

Y ya que he mencionado las confederaciones, pregunto: ¿por qué ofrecen estas siempre formas republicanas sino porque se componen de Estados legalmente iguales entre sí? La liga Anseática y la de la Holanda, los Cantones Helvéticos y la Union Americana fueron repúblicas por deber su orígen á la reunion de Estados iguales entre sí, y el mismo imperio de Alemania en la Edad Media, aunque un emperador único le daba apariencias de monarquía, fué en realidad, como lo era tambien Polonia (*c*), una verdadera aristocracia.

La historia entera justifica, pues, la teoría que me ha sugerido el estudio del incremento natural de la familia humana (*d*).

LXX.

LO RIDÍCULO DEL PACTO SOCIAL.

El que quiera una prueba de esta ridiculez con que entretenerse agradablemente, puede pedírsela á Burlamacchi, quien se la suministrará en la primera parte del *Derecho político* al capítulo V, al consignar «*que la dependencia de todo súbdito nace de su propio consentimiento.*» Allí aprenderá, si lo ignorase aún, que, «á los primeros fundadores de los Estados *se les imputa* haber estipulado que sus hijos tendrian derecho á disfrutar de las ventajas comunes (§ 9). Pero como el convenio del padre no puede justamente obligar, á pesar suyo, á sus hijos (§ 10), inventa Burlamacchi un expediente para hacerles consentir sin advertirlo. Al efecto, segun el contexto del párrafo undécimo: «basta que los hijos, llegados á la edad de discernir, deseen vivir en

---

(*a*) Muller, t. I, l. 8.—Artaut. *Italie* en el *Univers*, p. 85.
(*b*) Famin, *Region du Caucase*, en el *Univers*, p. 46.
(*c*) V. Muller, t. II, p. 188 y 277.
(*d*) V. *Esame critico*, t. I, c. 4, de *la emancipacion de los pueblos* adultos, particularmente el § 3.

su patria ó con su familia, para *ser reputados* como si hubiesen prestado un acto de sumision.»

No se hizo cargo Burlamacchi de una cosa que reclama la mayor atencion, y es, *si se ha de considerar que consiente en la sumision* el hijo que quisiese vivir en familia, pero que *protesta* en términos categóricos que no entendia con esto someterse. Exigir que por *ser libre*, no puede vivir en familia *si disiente*, seria reducir la *libertad natural* á una condicion harto triste: y pretender que su *disenso sea reputado consentimiento*, es querer que la filosofía comulgue con ruedas de molino; porque como disenso es lo contrario de consentimiento, ese jóven disfrutará de las ventajas sociales sin haber asentido de modo alguno. ¿Le obligareis en nombre de la libertad á emprender el camino del destierro despues de romper todos los lazos tan consoladores de *afecto natural* que le ligaban á un padre, á una madre, á hermanos y hermanas?

Miéntras se nos proporciona la solucion de un problema tan complicado, prosigamos leyendo á Burlamacchi, pues esta tarea nos ha de suministrar nuevas *ficciones sociales*, todas ellas á cual más divertida. Los extranjeros que van á establecerse en un país, deben considerarse libres de toda ley, por no tener arte ni parte en el pacto social: ¿cómo nos compondremos para obligarles? «Es máxima *considerada* como ley natural...» El tono sentencioso no está del todo mal tomado; pero ¿qué significa la frasecilla? En un sentido, que desde luego salta á la vista, significa que la necesidad de sistema da al traste con las *ficciones* de ley natural (*a*). «Es en todo caso máxima considerada como ley natural, el *ser reputados* los que llegan al territorio de un Estado, como si renunciasen á su libertad natural y aceptasen las condiciones sociales.» ¿Ahora salimos con esas? ¡Quién nos hubiera dicho que en pleno siglo XIX no se podria viajar sin que uno perdiese su *libertad natural*! Y si usted no lo há á mal, ¿podrá decirnos en virtud de qué derecho?» Porque, *si rehusais el yugo* (tan suave) *de nuestra legislacion, dais derecho* para que se os trate *como á enemigos*.» Ya ¡conque mi consentimiento se da por supuesto, sopena de encarcelacion ó fusilamiento! Por favor, señores asociados,

(*a*) Si esta fuese *realmente* ley de la naturaleza, habria tenido el autor la franqueza de decirlo sin rodeos; pero la delicadeza del oido exigia un recurso de elocuencia; tal es la fuerza del pleonasmo *considerada*.

maltrátenme Vds. si en su legislacion, que yo no conocia cuando tuve el mal pensamiento de visitar su tierra, hallan causa abonada para hacerlo. Cometerán Vds. una injusticia y un atentado contra mi libertad; pero no añadan Vds. á la injusticia la burla, diciéndome que de antemano sancioné *con un consentimiento tácito* las tropelías que conmigo cometan (par. XII); porque así me dan una patente de tonto, que francamente, mi modestia no me permite aceptar.

Si ha sido preciso construir un tinglado de tantas suposiciones para proporcionarse el consentimiento de personar pacíficas, sobre qué puntas de aguja no se basará el acuerdo entre dos naciones enemigas y prontas á degollarse mútuamente! El capítulo tercero de la segunda parte nos ofrece el cuadro de un pueblo que, espada en mano, presta su consentimiento, y declara someterse á sus enemigos en el momento mismo que prepara los medios de exterminarlos (§ 8): «los vencidos *son considerados* como si de antemano hubiesen prestado un consentimiento tácito á las condiciones que el vencedor les imponga.» ¿Por qué? «Por haberse empeñado en una guerra injusta.» Así pues, las desdichadas naciones, que comunmente no saben una palabra de los verdaderos motivos que asisten á las potencias beligerantes, *pagarán* la pena de una ignorancia forzosa, primero, sufriendo todos los horrores de la guerra, y despues, viniendo á sumirse *por su propia voluntad* en una servidumbre sin esperanza. Y no tendrán medio para consolarse, porque *tal es su propia voluntad.*

¿Y si la guerra fuese justa por parte de los vencidos é injusta por la de los conquistadores? El caso toma un aspecto más serio y dificultoso; pero anatema á quien desconfie de la salvacion del Estado (*a*): todo se arreglará en un abrir y cerrar de ojos, mediante una nueva suposicion: «*presúmese* que el soberano legítimo y sus herederos han renunciado á la corona (§ 9)... Con que el usurpador haya reinado pacíficamente durante algun tiempo, basta para que *haya motivo de creer* que el pueblo acepta su autoridad.» Y aquí tenemos de qué manera se establece la conformidad entre dos términos que una lógica un tantico intransigente hubiera considerado inconciliables: *violencia y consentimiento*, *fuerza y voluntad*. Esto era justamente *lo que debia demostrarse*, pues Burla-

(*a*) «Gratiæ actæ quod de republica non desperasset.» (Tito Livio, l. XXII.)

macchi habia prometido demostrar al principio de este capítulo, «que el único fundamento legítimo de *toda* adquisicion de soberanía, es el consentimiento ó la voluntad del pueblo (§ 1)... y que se puede adquirir la soberanía *por la violencia* (p. 2).» La lógica, ello sí, cuando no ha tropezado ha caido; pero por lo ménos no podrá negarse que el autor ha conseguido mezclar muy hábilmente *lo útil con lo agradable. Omne tulit punctum qui miscuit...*

Despues de elevar á tanta altura la fácil dialéctica de las hipótesis, sólo faltaba acometer una empresa encaminada á demostrar que cuantos malhechores hay encerrados en las cárceles, sólo van á ellas *en virtud de un pacto*, en el que *libremente* consintieron. Al dar nuestro autor este último salto, sin duda se asombró de su obra (*a*), y cansado de viajar por los espacios imaginarios, se vuelve á lo positivo (*b*); pero aún salieran mal parados los malhechores, si Dédalo de atléticas formas, al salir del laberinto que habia fabricado, no hubiese echado sobre sus robustos hombres la ligera carga de otra paradoja. Spedalieri nos habia ya demostrado en el cap. 13 del libro I, § 3, cómo puede hacerse que un ciudadano lo *haya cedido todo*, y sin embargo, *no haya cedido nada*: ¿por qué no nos habia de demostrar como superabundancia de corolarios (§ 6 y siguiente), que si un criminal se entrega en manos del verdugo, es por su propia voluntad? Sin esta previsora suposicion, sorprenderíamos á la justicia (cap. XII, § 3) obrando contra naturaleza. Sólo faltaba añadir que del mismo modo, *manu propria*, se dan garrote los reos, y en efecto se añade, pues considerando que, por medio del pacto social, *yo persona real he ajustado un contrato conmigo, sér abstracto y colectivo*, y que *yo soy quien juzga, quiere y obra con el juicio, la voluntad y accion social* (*c*), se deduce de manera indudable y clarísima, que siendo los susodichos *yo* á un mismo tiempo ejecutores y víctimas, el yo *abstracto* juz-

---

(*a*) *Dritt polit.*, c. 4, p. 4.

(*b*) Algunos jurisconsultos suponen que cuando el soberano impone una pena á sus súbditos, lo hace en virtud de su propio consentimiento (§ 5). Pero semejante presuncion exigiria un pasaporte que no se expedirá en todas las Comisiones.

(*c*) «Las ideas colectivas no representan séres que existen realmente... son conceptos abstractos que se realizan cuando dimanan del espíritu, de la voluntad, de la fuerza de los individuos. Mi entendimiento es, por lo tanto, el que juzga en los juicios públicos, mi voluntad la que determina la voluntad pública, mi fuerza la que obra en la fuerza pública.» (*Dr. dell' uomo*, lib. I, c. 15, pár. 3 y sig.)

gará al yo *concreto*. Conclusion consoladora sin género de duda para el desdichado que, al marchar á la muerte, puede envanecerse todavía de ir á ella como *soberano*, tal cual le hizo la naturaleza, y de no perder, hasta exhalar el último suspiro, *el derecho inalienable de su libertad* (*a*).

LXXI.

ACLARACIONES SOBRE LA CUESTION (§ 529.)

Fíjese el *verdadero* estado de la cuestion, desfigurada por los defensores del pacto social en las pruebas mismas aducidas en favor suyo, y aun cuando estos escritores lograsen hallar documentos con los cuales pudiesen demostrar que siempre se hallan los hombres reunidos en sociedad por via de contrato, habrian conseguido un brillante precedente para su causa, pero no habrian demostrado su principio, ni aun tocado el punto *de que se trata*. No se ventila, en efecto, una cuestion de *hecho*, sino de *derecho*: no se inquiere si la superioridad de tal hombre depende de un contrato, sino si tal *hombre puede tener superioridad* sin el LIBRE (*b*) *consentimiento del súbdito*.

Sin embargo, es tan grande la fuerza de las ideas, que sobre esta teoría tan poco fundada se apoyaron secretamente casi todas las revoluciones modernas, y por un modo singular, las tres más famosas, ó sean la revolucion de Inglaterra, que elevó al trono á Guillermo III (*c*), la de los Estados-Unidos en el célebre acto de la independencia (*d*), y la de Francia en los derechos del

(*a*) Una suposicion muy semejante contienen las teorías liberalescas, especialmente las que se refieren al parlamentarismo. Exam. crit. t. II, cap. 2, par. 6.

(*b*) Decimos *libre*, porque si el súbdito está *obligado* á consentir, se conviene ya en que la autoridad no depende de un contrato (577).

(*c*) El Estatuder convocó á la asamblea de los representantes de la nacion, que, bajo el nombre de Convencion, declaró vacante el trono, en atencion á que habiendo violado el rey Jorge el pacto primitivo entre el soberano y el pueblo, etc. (Muller, t. VII, lib. 3, p. 353.) Todavía es más explícito Rapin: «Decidió la cámara baja que habiendo intentado el rey Jorge anular la Constitucion del reino, violando el *contrato original* entre rey y pueblo, habiendo violado las leyes fundamentales, etc., habia quedado vacante el trono.» (Tomo XI, p. 23.)

(*d*) (Del 4 de Julio de 1776:) «Tenemos por evidente la verdad de que

hombre y del ciudadano, y en las innumerables Constituciones que la siguieron (*a*).

LXXII.

SE REFUTA Á ROMAGNOSI SOBRE EL PROGRESO DE LA CIVILIZACION.

Así nos representa la historia á aquellos pueblos que llevaron durante muchos años una vida nómada, ó que permanecen todavía en ella: ora como hordas (*b*) devastadoras recorren los países más cultos devorando el trabajo del labrador pacífico, como hicieron á la caida del imperio romano aquellos enjambres de bárbaros que lo absorbieron; ora permanecen en tribus desparramadas por los bosques y las montañas de América ó en las inmensas llanuras de las *estepas*, donde el dolor y la inhumanidad no se dan treguas en segar como mies las poblaciones (*c*).

Por el contrario, ¿de qué modo fueron convertidos á la vida tranquila del campo (*d*) aquellos feroces hunos que devastaron á Europa? «La barrera que les opusieron los reyes de Alemania y los margraves de Austria, obligóles á abandonar su vida de ra-

---

todos los hombres nacieron iguales y recibieron de su Criador ciertos derechos inalienables, como el derecho de vida, el de propiedad y el de proporcionarse una existencia dichosa; que para asegurarles la posesion de estos derechos, se establecieron para los hombres gobiernos que reconocen recibir su legítimo poder del consentimiento de los gobernados, y que así, tan pronto como la forma de gobierno es contraria á este fin, tiene derecho el pueblo para cambiarla ó destruirla, estableciendo nuevo gobierno, etc. (Cf. Roux Rochelle, *Hist. des Estats-Unis*, dans *l'Univers*, página 211.)

(*a*) «Rompiendo *Francia* con lo pasado, y queriendo levantarse de nuevo (volver) al estado natural, debió *aspirar* á dar una declaracion completa de los derechos del hombre y del ciudadano... declaracion famosa, que fué puesta á la cabeza de la Constitucion de 91. (Thiers, *Histoire de la revol.*)

(*b*) Derivada de *orto* ú *ordo*, en tártaro *tienda*, y por ampliacion *familia*.

(*c*) Obsérvanse entre los nogais aquellos síntomas enfermizos que dice Herodoto haber notado en los escitas: *las fatigas de la vida nómada* son causa de que á los hombres no les crezca la barba, y hacen temblorosos sus miembros, etc. (V. en el *Univers* de Fermin Didot, *Region du Caucase*, p. 46.)

(*d*) Véase sobre el resto de sus costumbres pintorescas (en Hungría) un artículo muy interesante de la *Gacette de Liege*, reproducido por los *Précis historiques*, Bruxelles, 1857 cuad. 142, p. 190 y sig.

piña... entónces pudo Geisa dedicar á sus súbditos á las artes y á los trabajos agrícolas» (*a*). ¿Cómo fijaron su residencia en las tierras de Gesen los hijos de los últimos patriarcas? Aguijoneados por el hambre, y atraidos por lo apacible de las fecundas campiñas» (*b*). «¿Y cuándo se organizaron como Estado los antiguos habitantes del Lacio? Despues de haber sido derrotados por los etruscos: cuando estos hubieron sometido tambien á los umbros y á los demas pueblos antiguos, entregados á la vida *nómada*, vió Italia florecer con la agricultura, las artes y el comercio (*c*).»

En el opúsculo titulado *Primer principio del derecho natural* (§ 97) explica Romagnosi bastante bien la *necesidad natural* que obliga á los hombres, por lo ménos pasado cierto tiempo, á dedicarse á la vida agrícola, sin la cual perecerian ó serian aniquilados. Pero como si quisiese pagar tributo á la impiedad del pasado siglo (*d*), la cual, como dice De Maistre, nunca acertó á decir una sola verdad entera y clara, funda el autor su demostracion en el supuesto de que «fuera del hombre no existe un poder superior que le ilumine acerca del conocimiento del bien y del mal, de sus derechos y deberes, etc., ni que le auxilie, etc.» «*Por consiguiente*, prosigue, debió trascurrir al principio largo período de tiempo durante el cual, despues de miles de pruebas, de observaciones y vicisitudes, el hombre ignorante é inculto pasó gradualmente á un estado *racional* y civilizado... Este curso de su naturaleza... puede ser considerado como ley positiva de la misma. En su consecuencia, el régimen de la fortuna... las diferentes fases de niñez, juventud, adolescencia y edad madura de las naciones, constituyen asimismo una ley necesaria de la naturaleza.»

Que los pueblos caminan en tal materia por las vias de todos los demas séres vivientes, y que se desenvuelven tomando formas más ó ménos perfectas, nadie intenta ponerlo en duda; pero que este desenvolvimiento atestigüe el *largo* período y los *millones* de experimentos y de aberraciones que debieron verificarse *sin intervencion de poder alguno superior que ilustrase al hombre*; que

---

(*a*) Muller, *Hist. univ.*, t. I, lib. 16, p. 613.
(*b*) *Genes.* XLV.
(*c*) *Univers pittoresque*, Italia, p. 31 y 44.
(*d*) V. *Introduct.*, t. I. p. 185, y II, p. 386, en que se reconoce su discípulo.

este haya podido pasar por sí mismo al estado de razon, despues de haber nacido *ignorante, desnudo é indefenso, en la gran selva de la tierra*; estas proposiciones y otras muchas del mismo linaje, son, no sólo impías y contrarias á la revelacion divina, sino tambien *históricamente* falsas; *filosóficamente*, inexactas ó absurdas, y *personalmente* en Romagnosi, contradictorias é incoherentes.

Ante todo son históricamente *falsas*, porque el Génesis, aun prescindiendo de la inspiracion divina, es la autoridad histórica más elevada, y contradecirlo sin mencionarlo, es demostrar un espíritu muy distante de aquella imparcialidad en que debieran inspirarse siempre la historia y filosofía políticas. En el punto que se ventila, hállase confirmado el relato de Moises con el de todos los historiadores profanos, como el mismo Romagnosi nos dirá en breve.

Filosóficamente hablando son *inexactas* dichas proposiciones, por ser deber de la sana filosofía distinguir la civilizacion moral del progreso material (*a*). Que en ciertos casos este progreso pueda empezar y durante algun tiempo crecer sin el auxilio de extraño influjo, no puede negarse, porque los sentidos del hombre trabajan naturalmente en él, así como siente naturalmente los beneficios de este progreso. Pero la civilizacion moral encierra dos elementos, que dificultan y en algun modo imposibilitan, no sólo su *espontáneo* orígen en una nacion salvaje, sino tambien su conservacion en un pueblo civilizado: las *nociones metafísicas* en que se apoya la moral, y la *lucha* del placer contra el deber, son lo que en gran parte constituye la vida moral. Estos dos elementos son evidentemente contrarios á las inclinaciones de los sentidos; pues estos tiranizan á la razon, por lo ménos en la mayor parte de los hombres, si carecen de auxilios exteriores; luego naturalmente hablando, el hombre no se eleva por sí mismo á la civilizacion *moral*, ni persevera mucho tiempo en ella, *sin la intervencion de un poder externo que le ilumine*. Por eso, como con razon observan Villemain, Schlegel y otros «en el ócio de las naciones cultas nacen el escepticismo y el epicurismo» (*b*), destructores, el uno de las nociones y verdades metafísicas, y el

(*a*) V. Muller, *Hist. univ.*, t. I, p. 16.
(*b*) Villemain, *Cours. de litter.*, lec. XIV, p. 47.—Schlegel, *Essai sur la lang. et la phil. des hindous*, lib. III, p. 202.—Véase tanbien *Esame critico*, t. I, c. 8 y 9: *Naturalismo é felicitá*, t. II, c. 5, § 2: *La richezza*, etc.

otro de la moral y del deber. Luego si Romagnosi queria sostener la espontaneidad de la civilizacion, debió concretar más su proposicion, restringiéndola al progreso material, en el que su tésis seria ménos intolerable, y debió expresar con mayor exactitud su proposicion.

Si intentaba sostener *aun en el órden natural el orígen espontáneo* de la civilizacion, tal cual se va mostrando en *ese* hombre IGNORANTE, *desnudo é indefenso* que se eleva *pasito á paso á las luces de la razon*, su tésis seria no sólo *inexacta*, sino absurda; porque, á lo ménos *moralmente*, es imposible, como en otro lugar se demostró, que el hombre llegue á filosofar sin hablar, ni á hablar sin maestro y sin la necesidad (330 y sig.), como el autor mismo reconoce, de hacerlo. Pues si no se puede hablar sin sociedad, y sin hablar no puede formarse la sociedad ni adquirirse la luz necesaria al desarrollo filosófico, ¿cómo habia de conseguirse *sin el auxilio de un poder iluminador externo* salir de aquel estado de bárbara ignorancia? El teorema de la civilizacion *nativa sin potencia alguna iluminadora es pues filosóficamente*, ó inexacto ó absurdo.

Por último, *personalmente* son estas proposiciones contradictorias é incoherentes. El mismo Romagnosi nos habla en otro lugar de la necesidad de «combatir que un pueblo salvaje pueda llegar á la civilizacion sin *más auxilio que el de su propia energía.* Esto es un desatino... y la observacion que hacemos, debe considerarse como un aviso para *esos hombres poco ilustrados, que tan torpemente urden la trama de la sociedad civil, y al través del engañoso prisma de sus teorías* ven surgir ciudades bajo la huella de sus pisadas. Recuerden los tales que la historia (hé aquí la historia de acuerdo con Moisés) no nos suministra ejemplo *alguno* de civilizacion *nativa*, es decir, originada y propia sólo de él, pues sólo nos ofrece civilizaciones *importadas*, ó, lo que es lo mismo, comunicadas y empezadas por medio de colonias, de conquistas y de legislaciones extranjeras... Las tradiciones que nos dan á conocer el orígen de las naciones, nos descubren todas un estado primitivo de ignorancia nativa y el advenimiento de una civilizacion extranjera... La obra civilizadora es penosa de realizar, la civilizacion difícil de conservar, y su progreso más difícil todavía, no porque deje de exigirlo la naturaleza, sino por desaparecer *fácilmente* su gérmen, *comunmente* destruido por opuestos influjos. Por el contrario, para ser introducida la barbárie

en su origen, no exige arte alguno, pudiendo ademas penetrar fácilmente en un país civilizado sin el menor auxilio de poder alguno extranjero; por último, la conquista puede cegar muy fácilmente los manantiales de una civilizacion.» Tal vez admirada vuestra cándida inteligencia al descubrir este conjunto de ideas incoherentes en Romagnosi, os pregunteis de dónde vino al cabo la civilizacion, si no pudo nacer por sí misma, como el hongo de nuestros bosques, y si tampoco es don de ALGUNA *potencia externa é iluminativa*. Tranquilizaos; *si la historia no nos suministra ejemplo* ALGUNO *de civilizacion nativa*, Romagnosi nos lo ofrecerá. «Por el concurso de las más felices circunstancias, veis en un país *único* (si los anales no mienten, fué la isla de Tomás Moro,) surgir desde luego la civilizacion, crecer y desarrollarse; desde su nacimiento, este rio emprendió su curso por convenientes cáuces, hácia extranjeras tierras.» (*a*)

Indudablemente deseareis encontrar aquí la respuesta á muchas preguntas y dudas que os asaltarán, y direis, ¿cómo se explica que Romagnosi, sin prueba alguna *histórica* y sin recursos de encantamiento, se halle *tan bien enterado*? ¿De qué manera pues aquel *país único* vió brotar lo que fuera de allí no se descubre en parte alguna? Ademas, ¿cuáles fueron, por merced, aquellas felices circunstancias que hicieron posible lo imposible? ¿Y por qué no les es lícito reproducirse, y sólo se manifestaron una sola vez en el largo trascurso de los tiempos? ¿Cómo las conquistas y tantas otras causas de barbárie no destruyeron el benéfico influjo de aquella *combinacion única*? ¿Quién descifra tales enigmas?

Por lo que á mí toca, estoy satisfecho con haber aprendido del mismo Romagnosi que la civilizacion *nativa* es imposible, y que aun adquirida, se pierde facilísimamente, y sin que á ello concurran causas exteriores. En vez de hacerme retroceder estas dos proposiciones un largo período de tiempo con millones de experiencias, en cuyo término hallaríamos al hombre *ilustrado con el auxilio de un poder superior*, el estado de progreso de la civilizacion europea eleva mi mente á la contemplacion de ese *poder externo* que habló al hombre para iluminarle, y bendigo la mano que se abre incesantemente para derramar sus beneficios sobre

---

(*a*) Logica de Genovesé con vedute fondamentali di G. D. Romagnosi, (nella Biblioteca dell' intelleto, Milano, 1832.) *Consideraciones acerca de la civilizacion*, p. 688 y 690.

nosotros. Si desea Romagnosi saber el nombre de este *Dios desconocido*, el Sr. Villemain, orador de un areópago nada sospechoso, se lo revelará. «En Lóndres, en París (y en otras partes) el cristianismo ha sido frecuentemente negado y desconocido; pero en lejanas regiones se extiende con la civilizacion misma; *de grado ó por fuerza*, ES INSEPARABLE *del triunfo de esta... y la religion se establecerá por sí misma* en medio de todo el poder de la industria humana (*a*).

Muller le repetirá, tomándolo del protestantismo racionalista, que «la religion cristiana fué el relámpago que hizo salir de su sueño intelectual á los bárbaros habitantes del Norte (*b*); la fuerza que disciplinó á las naciones que el Norte empujó hácia el Mediodio para fundar allí imperios»; y el mismo Romagnosi se refutará desde lo alto de su cátedra diciendo que «*la enseñanza moral del cristianismo*, cuyas sublimes razones penetran en el alma, y el derecho romano, fueron las primicias de la civilizacion... que, andando el tiempo, debia extenderse al trato social de la mayor parte de Europa (*c*).» Si nuestro autor desea tener más confirmaciones históricas, vaya á la plaza del *Delfin*, y verá en la nacion más culta, segun dicen, de nuestros dias, abandonada durante algun tiempo por aquel *Poder iluminativo*, servir de horrible pasto á séres humanos las carnes asadas de sacerdotes y de señoras; y en la *Convencion* veria á un héroe de la república ofreciendo á la patria en homenaje, las ensangrentadas cabezas de un padre y una madre, culpables del crímen de aristocracia; y Nantes, Lion, París le manifestarian innumerables víctimas de las luchas fratricidas del 93 ó del 48. En todos estos lugares veria qué es la civilizacion humana apartada del foco de las luces!

(*a*) *Cours de litter*, lec. XV, t. I, p. 2, pág. 57.
(*b*) *Hist. Univ.*, t. I, p. 543.
(*c*) *Considerations fundamentales*, lib. III, § 20, p. 753.

LXXIII.

REINO DE LA VERDAD EN LA IGLESIA.

Asunto muy digno de nuestras reflexiones es la respuesta dada por Jesús al gobernador romano cuando este le pidió jurídicamente los títulos de su soberanía: «Tú lo dices, respondió, que yo soy Rey. Yo para eso nací y para eso vine al mundo, *para dar testimonio de la verdad*: todo aquel que está por la verdad, *oye mi voz. Rex sum ego*: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*: *omnis qui est ex veritate, audit vocem meam* (*a*).»

Digna es en efecto de reflexion esta idea de un reino fundado *en la verdad*, cuando se la compara con las descripciones del reinado del Mesías hechas por los profetas; las cuales por cetro y armadura le dan la justicia: el emblema de equidad y sabiduría será símbolo de vuestro imperio; *la justicia* ceñirá su pecho como coraza; la plenitud del *juicio* brillará como casco en su frente; su mano asirá la *equidad*, como impenetrable escudo; su reinado será el de la *justicia*, etc. (*b*).

No dimana este carácter tan sólo de la perfeccion *moral* del legislador divino, incapaz de faltar á la justicia, sino de la *esencia* misma de la autoridad *doctrinal* que debia imperar en la Iglesia, su reino visible. De la naturaleza de esta autoridad resulta, como he demostrado, que el gobierno espiritual está esencialmente cimentado en la verdad y el derecho: justicia y equidad serán las *columnas* de vuestro *trono* (*c*); y miéntras los gobiernos de otros linajes se sostienen, sobre todo, por la fuerza, y pueden frecuentemente carecer de justicia ó perder su derecho sin perder la fuerza misma de su imperio, si llegase á faltar al gobierno espiritual esta habitual rectitud, no sólo perderia todo derecho, sino presto tambien toda su fuerza. En lo cual resalta toda la grandeza del beneficio que hizo el Hombre-Dios á sus fieles dándoles á la Iglesia como intérprete infalible de su volun-

---

(*a*) San Juan, XVIII, 37.

(*b*) *Virga æquitatis* ó *directionis* virga regni tui.—Accipiet pro thorace *justitiam*, pro *galea* judicium certum, sumet scutum inexpugnabile *æquitatem*.—Judicare populum tuum *in justitia*, etc.

(*c*) Justitia et judicium *præparatio sedis tuæ*.

tad, y colocándolos bajo la egida de una autoridad cuya existencia supone forzosamente la observancia de la justicia; pues si la autoridad espiritual se hiciese tiránica, dejaria de existir (*a*). No porque la humana flaqueza no pueda introducir abusos en el ejercicio de esta autoridad, sino porque el abuso no podria perpetuarse sin destruir la autoridad misma (*b*).

El divino legislador creó, pues, en la sociedad cristiana una obra maestra que, de tres tercios de siglo á esta parte, los hombres políticos no cesan de enaltecer y ensayar, aunque harto vanamente, ni de imitar en sus proyectos de constituciones: UN PODER LEGISLATIVO INDEPENDIENTE DEL EJECUTIVO. En las sociedades cuyo plan forjan, el poder ejecutivo conoce muy pronto el arte de comprar á los legisladores, su independencia y sus leyes (*c*); en la sociedad cristiana, las virtudes personales y la gracia que las sostienen, enseñan al *Cuerpo legislativo* á morir, si necesario fuese, ántes que violar las leyes y el derecho; el dominio temporal garantiza á su jefe la independencia necesaria para proclamar la verdad, al propio tiempo que la debilidad de este dominio impide sus extravíos, obligándole á buscar salvacion y fuerza sólo en la verdad de la doctrina y en la justicia del gobierno.

La admirable constitucion de la cristiandad, en la cual el supremo poder legislativo, el que hace las leyes universales de todo el órden espiritual, es distinto del poder ejecutivo de cada pueblo, forma, como observa Guizot, la base de la verdadera libertad civil de las conciencias, y presenta un contraste notable con el

(*a*) Tratando Damiron de otra materia, consigna esta gran verdad. «Para que se establezca en una sociedad el imperio de un sistema, seria preciso que fuese verdadero, de verdad infalible. Sólo la infalibilidad justificaria la soberanía.» (*Hist. de la Philos.*, pág. 53.)

(*b*) Esta es la razon del justo elogio tributado por Villemain con noble franqueza á la legislacion de la Iglesia cuando dice: «Por más que pueda disgustar, debe confesarse que el derecho canónico fué la primera emancipacion del espíritu humano; porque emancipar al hombre..... es conducirle del yugo de la fuerza al de la moral, de la obediencia ciega á la fe, de la pena al arrepentimiento.» (*Curs. de litter.*, l. XIV.) «En muchos pueblos refundióse el derecho canónico en el comun, y lo trasformó..... fué un nuevo poder legislativo ejercido por los sabios.»

(*c*) La corrupcion electoral, dice Muller, tuvo principio en el reinado de Isabel. Por cuatro libras esterlinas compró Tomás Loug los votos de una villa (*Hist. univ.*, t. II, pág. 263). «¿Es posible que puedan subsistir tan escandalosos abusos? ¡Cuánto desórden, cuánta ignorancia y corrupcion! Sólo juzgo por el clamor de los ingleses mismos.» (Weiss. *Principes philosophiques*, Bruselles. Ed. Mat. 1828, pág. 172, hablando de la venalidad de los diputados ingleses.)

despotismo que se introduce donde el poder espiritual (como sucede en los pueblos ruso y árabe) es absorbido por el temporal (*a*).

Los que en algunas ocasiones declaman tan violentamente contra el poder temporal de los Sumos Pontífices, ¿reflexionaron alguna vez sobre la importancia de su independencia? Verdad es que la Providencia divina no habia menester de auxilio humano para sostenerla, y de hecho la sostuvo en los primeros siglos y en nuestros dias sin semejante apoyo; pero puesto que tuvo á bien emplear medios humanos, ¿podia escoger uno más eficáz para poner los oráculos de la Iglesia al abrigo de todo influjo, y aun de toda sospecha fundada de instigacion humana?

Otra observacion se encierra en las anteriores consideraciones. Mucho ruido se ha metido con las *usurpaciones*, el *orgullo*, las *exigencias*, etc. de la *corte romana*; este ha sido recurso oratorio fecundísimo para los políticos de cierta estofa, que ni respetan la gloria del ingenio ni la aureola de la santidad. Si quisiese yo echar mano de la ironía, hablaria de las *incesantes rapiñas* y *de la soberbia* de la república de San Marino (*b*), porque en verdad, el poder temporal de los Papas, respecto de las demas potencias, puede muy bien compararse á las fuerzas de aquella república antigua. Á esto sin duda replicarian mis adversarios, que no combaten tanto el abuso de la fuerza como el de la autoridad espiritual cometido por los Papas; pero yo les preguntaria, ¿puede existir dicho abuso en la extension, en el tiempo y con la intensidad que ustedes suponen? (*c*).—Es muy posible, contestarian, merced á la

---

(*a*) «Empezaba la Iglesia á realizar un grande hecho, la separacion del poder espiritual y del temporal. Esta separacion es el orígen de la libertad de conciencia..... Fúndase la separacion en la idea de que la fuerza *material* no tiene derecho ni accion sobre los espíritus, sobre la conviccion y la verdad. (Guizot, l. II, pág. 23.) Por el contrario, los árabes eran conquistadores y misioneros..... En la union de los poderes temporal y espiritual fué donde tuvo su orígen la tiranía que parece inherente á esta civilizacion. Tal es á mi juicio la causa del estado estacionario en que cayó el islamismo por todas partes.» (Ib. pág. 30.)

(*b*) Refiere la historia que en 1797 se propuso á San Marino por instigacion de Bonaparte, un engrandecimiento de territorio, y añade, que San Marino lo rehusó. Es su poblacion de 7.600 habitantes, y compónese su Senado de 60 miembros. Hállase enclavada dicha república en el Estado Eclesiástico, y puesta bajo la proteccion del Papa.

(*c*) Hemos reconocido que el error y la debilidad pueden introducir abusos pasajeros, pero estos no pueden justificar la vehemencia de los cargos.

supina ignorancia de los pueblos, agoviados por el yugo de los Papas.—Pero en medio de esas universales tinieblas ¿sólo brilló la luz sobre el trono Pontificio? ¿Salidos del clero y del cláustro, no hallaron nunca los Papas en el cláustro y en la gerarquía adversarios que dispensasen ó vendiesen á sus enemigos, con sus luces, una habilidad é influencia no menores, humanamente hablando, que la suya? Y sin embargo, rodeado de enemigos, completamente despojado, fugitivo en tierra extranjera, el Vicario de Jesucristo hablaba, y los pueblos le escuchaban; mandaba, y el mundo le obedecia. ¿No debe reconocerse que por su boca hablaba la *verdad* y mandaba el derecho, puesto que el poder temporal ningun apoyo le daba? (342).—¿Y qué tiene de extraño, si tal era la opinion de los enemigos mismos del poder romano? Por eso Hallam no cesa de lamentarse de que en la Edad Media, príncipes y prelados reconociesen aquella autoridad y allanasen el camino á la tiranía de los Papas. «Como la bellota contiene á la encina, así tambien estas máximas resúmen la doctrina de Bellarmino.» (V. Hallam, *Europa en la Edad Media*, cap. VII, en la coleccion completa de los historiadores, Luca 1840, t. XX, pág. 236, en nota.)—Pues señores, Vds. dan á aquellas gentes una patente de cándidas, contraria á lo que Vds. mismos han confesado más de una vez. Y cuenta que la patente no excluye á nadie, porque los hombres más eminentes fueron los que más contribuyeron á que en todo y por todos fuera acatada la autoridad de los Papas. Y siendo así ¿cómo puede considerarse como crímen en los Sumos Pontífices el haberse conformado al comun sentir, tomándolo por norma de conducta, ni el haber sacrificado todo ántes que violar lo que *todo el mundo* consideraba como un derecho?

—Deber de los Papas era enmendar el *error comun*.—Indudablemente, nada más fácil ni ménos peligroso: ¿recordais en qué consistia el error? En preferir la proteccion de un Pontífice, á pasar á cuchillo á miles de hombres, ¿no es cierto? Preguntad si lo dudais á un ilustre catedrático de historia eclesiástica de la Sorbona, al sacerdote Fager (en la *Univ. catholique*, t. XIX, página 416 y sig.), y os dirá de qué manera ambicionaban los príncipes el honor de ser vasallos de la Iglesia, haciéndola homenaje de su soberanía (acto al cual se da el nombre de *recomendacion* en las fórmulas de Marcolfo), y cómo buscaban en esta sumision un apoyo que les preservase de los ataques de sus vecinos, á quienes imponia la autoridad tan respetada de la Iglesia. Entre otros cita

Fager al rey de Dalmacia, protegido contra sus enemigos; á Demetrio, rey de los rusos, que solicitó el apoyo de la Iglesia para resistir á los polacos; á Guillermo el Conquistador ántes de marchar á Inglaterra, etc.

El Pontífice que aceptaba la defensa de sus intereses, se inspiraba, no sólo en los sentimientos cristianos, sino tambien en los de humanidad. Si en nuestros sangrientos dias bastase una bula pontificia para arrancar de la muerte á miles de víctimas que se degüellan en la guerra de Oriente (1854), estas no echarian de ménos ese *progreso intelectual* que nos reduce á no reconocer otro arbitraje que el de la metralla, ni más sentencia inapelable que la del campo de combate. Por lo demas, si me expreso en estos términos, es por no omitir ninguno de los alegatos que presentan los políticos de cierta escuela; pero ni esta misma concesion legitima sus cargos: no acepto ciertamente el *error universal. Nemo omnes, omnes neminem fallunt.* Que las desastrosas inspiraciones del fanatismo protestante cedan el lugar al sereno juicio de la razon, y ningun ánimo imparcial desconocerá las cuerdas conclusiones de Romagnosi contenidas en sus *Consideraciones fundamentales*, libro III, § 20, pág. 151 y sig., á saber: 1.° LA VERDADERA *religion debe tender constantemente á* ORDENAR *los sentimientos del hombre interior* (*a*). 2.° *Seria inútil su palabra, si no tuviese por órgano un cuerpo respetado é* INDEPENDIENTE; 3.° *En el ministerio por una ley* NECESARIA *existe cierto instinto de soberanía, porque* DEBE *hacer frente á las vicisitudes exteriores de la fortuna y de los* HOMBRES.

Estos principios sustentados en una obra política, no sospechosa de parcial á la religion, pondrán de manifiesto á las inteligencias rectas la índole de la *soberanía* de la Iglesia durante los siglos en que DEBIA hacer frente á los bárbaros ejércitos de todas las fuerzas de la tierra, cuyas salvajes pasiones se mostraban impacientes por sacudir todo yugo (*b*). Si entónces la Iglesia católica hubiese faltado á su deber y humillado la Cruz ante el adulterio sobre el trono de Alemania, como el clero anglicano inclinó su frente en presencia del príncipe que leyó un nuevo Evangelio con los ojos de Ana Bolena, no se oiria el clamoreo de tantas iras

(*a*) Así que muchas naciones se unen en una misma religion, fundan una verdadera soberanía.

(*b*) V. la nota anterior.

contra *los impetuosos Hildebrandos*; ¿pero habria más, qué digo, habria tanta civilizacion en Europa? (*a*).

Enmudezcan, pues, esos rancios odios de algunos malos católicos, ya que los protestantes mismos toleran á la Edad Media sus costumbres (*b*); callen las lenguas que se manchan repitiendo el aserto, tan falso en filosofía como en historia, de que puede el hombre sin *fuerza* ni *derecho* someter la tierra á su capricho. En cambio, tranquilícense algunos católicos que, aturdidos al ver semejante audacia, casi llegaron á aceptar tan increible suposicion; y en vez de buscar convicciones en escritores apasionados hasta el furor, remóntense á los primeros manantiales, donde hallarán aguas tanto más puras, cuanto más profundas; allí verán con cuánta frecuencia se apoyan esas declamaciones en un error evidente, ora de hecho, ora de derecho, ó en la ridícula pretension de que en el siglo X pueblos y pontífices debian vivir, ni más ni ménos que como viven en el siglo XIX.

LXXIV.

TRATA DE LA SOCIEDAD ESPIRITUAL; SOBERANÍA TEMPORAL DE LOS PONTÍFICES DE ROMA.

Dije en el párrafo 547: *Durante el tiempo en que permanezca la ciencia siendo base de autoridad.* Como quiera que el influjo del error es tan ocasionado á desvanecerse de cerca como á deslumbrar de lejos, todas las sociedades que se elevan en hombros de la impostura, no tardan en buscar otra base más sólida en la soberanía territorial ó militar. El musulman impío nos muestra

---

(*a*) V. De Maistre *Du Pape*. *Historia del Papa Gregorio VII* (Hildebrando) *segun documentos originales*, por J. Voigt, profesor de la universidad de Halle (Weimar 1815, 2 vol. in 8.º): fué traducida al frances por el presbítero Fager (1839). Sobre la cuestion de las investiduras empezada en tiempo de Gregorio VII, puede leerse el artículo exacto y luminoso del *Dictionnaire universel et clasique d'histoire et geographie*, palabra *Investiture*.

(*b*) Testigo la admirable *vida de Inocencio III*, por Federico Hurter, traducida al frances por los Sres. Saint-Cheron y Heiber, in 8.º París 1839. V. *Anales des sciences religieuses*, XI, pág. 374, Roma 1840. Otras mil pruebas podriamos citar desde Lutero, Melanchton y Leibnitz, hasta nuestros dias. (V. De Maistre *Du Pape*, t. I, c. IX. *Temoignages protestants*, pág. 42.)

hace siglos un trono levantado por un impostor, pero teniendo por centinela consagrado á su defensa á la ignorancia, con su fuerza y crueldad salvajes; y aun así, si no hubiese acudido en su ayuda el despotismo militar, nunca habria adquirido vigor.

Igual observacion puede hacerse respecto del imperio chino, en el que la autoridad es en gran parte espiritual, pero donde se sostiene por medios ménos violentos, tales como la exclusion de los extranjeros, á quienes mantiene en cierta manera aquella civilizacion en patriótica ignorancia, y en cierto fondo de verdades morales que constituyen la esencia de la filosofía en China (*a*). Al estado de China se asemejaba en cierto modo el de Rusia hasta el reinado civilizador de Pedro el Grande, y aún no ha abandonado enteramente las antiguas huellas.

La Inglaterra de Enrique VIII y de Isabel, Prusia y Suecia sometidas á las violencias del luteranismo, Bohemia bajo el yugo de los husitas, y Grecia en la época del cisma triunfante, nos ofrecen diferentes resultados de la accion que ejerce el principio de autoridad *territorial* ó *militar*, y descubren á la mirada del historiador vasto campo para apreciar la importancia y naturaleza del influjo de estos elementos en el carácter de la sociedad.

El Estado Pontificio, del cual se separaron los que acabamos de citar, indudablemente ocupa el primer lugar entre las sociedades espirituales, y cuando se estudian atentamente su orígen, progreso y situacion actual, no se puede ménos, aun á despecho de sistemáticas preocupaciones, de admirar no sólo su sublime fin, (V. la anterior nota), sino tambien los senderos de esa Providencia que mezcla la suavidad con la fuerza, y que eleva algunas veces al trono, como á pesar suyo, á los maestros de la sociedad católica.

Oigamos sobre el particular á un protestante, nada afecto á la Santa Sede. ¿Cuál fué, segun Mueller, el orígen de la soberanía temporal de los Papas? El amor de un pueblo. «Quisieron los emperadores de Constantinopla resolver cuestiones teológicas... y exaltaron los ánimos (*b*)... Los Pontífices, que mostraban igual

---

(*a*) Aplícase tambien esta observacion á las verdades filosóficas é históricas enseñadas por Mahoma á los árabes, para quienes fueron, en cierto sentido, una manera de progreso la unidad de Dios, y algunas nociones de la Biblia, como que ofrecen á los hijos de Ismael tradiciones de familia sobre el desierto y sus antepasados: la mezcla de verdad y error hacia este ménos inverosímil para pueblos ignorantes y de imaginacion impresionable.

(*b*) *Hist. univers.*, t. I, p. 424.

celo en mantener la fe y *en defender las prerogativas de los romanos* (a), *conquistaron su amor*. *Abusó nunca de este sentimiento la ambicion de los Papas?* Cuando (b) Constantino II fué á Roma, y arrebató sus obras maestras de arte, llegando hasta apoderarse de la magnífica cúpula del Panteon, y seguido de las execraciones de sus súbditos llevó el pillaje al resto de Italia, á Cerdeña y Sicilia, avergonzáronse los romanos de sufrir el yugo de los griegos, á quienes casi consideraban como bárbaros... En tiempo de Bardano diéronse á escogitar el medio de no prestar ya obediencia al emperador, y habrian conseguido hacerlo, y de una manera terrible para los partidarios de este, si no hubiesen acudido los sacerdotes á plantar el estandarte de la cruz y la paz en aquella tierra destinada á teatro de sangre y horrores. Por segunda vez aspiraron los romanos á su independencia, cuando Leon Isaurico expidió su decreto contra las imágenes... Era entónces anhelo de todos los italianos la eleccion de nuevo emperador, pero *Gregorio II* les hizo comprender, como hombre prudente, que no se hallaban maduros *aún los negocios*, (c) añadiendo que podia penetrar la gracia en el

---

(a) ¿En qué consiste que las plumas, las lenguas y buriles que no se cansan de reproducir poéticamente los altos hechos del héroe de Suiza ó los triunfos del libertador de los Estados-Unidos, encuentran solamente injurias para los *protectores* de Italia, y «no sólo de Italia, si que tambien de *todos* los reyes de las naciones bárbaras que derribaron el imperio? El poder de estos príncipes fué robustecido por la autoridad de la Santa Sede, y viendo ellos en el Pontífice de Roma el *tutor* y *padre comun* de la cristiandad, emplearon sus fuerzas todas en la caida del imperio de Occidente, para reemplazarle.» (Mueller, t. II, p. 65.) Este pasaje encierra la explicacion de otro del mismo autor (t. I. p. 607); da á conocer los medios empleados por los Papas para *dominar la opinion pública*, miéntras su enemigo «mutilaba, enviaba al patíbulo, ó quemaba vivos á muchísimos sacerdotes, sirviéndose para usos profanos de los vasos sagrados, edificando en Sicilia una mezquita para los musulmanes, crueles enemigos del nombre cristiano... miéntras se reproducian incesantemente las insurrecciones en Italia... en presencia de las crueldades del *feroz* Ezzelino, lugarteniente del emperador. ¿Qué tiene de maravilloso que los príncipes de Alemania, para quienes era el Papa como *tutor* y *padre* de la cristiandad, cediesen á las exhortaciones de Inocencio III, cuya autoridad *fortalecia su poder*?»

Reconocian tambien en el Papa un poder internacional, consecuencia natural, como observa Guizot (*Civ. franc.*, lec. XXVI), de las relaciones de Roma con el mundo romano: «Bajo el influjo de este hecho surgió el Pontificado .. y colocado, desde su orígen, al frente de los pueblos.»

(b) Muller, l. c p. 478 y 79.

(c) Estas tres palabras, dictadas por la mala fe, quieren convertir lo que fué obra de la prudencia y la caridad de este Papa, en maquiavelismo político.

corazon del emperador y hacerle abrazar la fe... De este modo dejó de reconocer Italia á los emperadores, y sólo el Pontífice PERMANECIÓ *á la cabeza de una poderosa liga.*» *Permaneció* equivale á decir que sintióse superior é independiente de hecho, en medio de un pueblo sometido á las violencias de los bárbaros, por la impotencia de sus príncipes, cuyas vejaciones habian agotado ya su paciencia. ¿Y de qué manera concibió aquel pueblo el proyecto de someterse á la autoridad de los Papas (*a*)? «Debióse en gran parte á las cualidades superiores de los Pontífices que sucedieron á Gregorio II, como, por ejemplo, el sabio y animoso Zacarías, etc., etc. La coleccion de las cartas que estos Pontífices escribieron á Carlo Magno y á su padre, prueban hasta la evidencia, que la autoridad de los Papas sobre sus contemporáneos fué consecuencia necesaria de la política, prevision y elocuencia con que se distinguieron.» Estas palabras, en labios protestantes, significan terminantemente, que la sabiduría, el tacto y la ciencia de los Papas, indujeron á los pueblos á prestar voluntaria obediencia á su voz paternal. Para atender á la defensa de estos mismos pueblos, viéronse obligados á aceptar la liga contra los lombardos, con Cárlos Martel (*b*) y Pipino, el cual «despues de vencer á Astolfo, le obligó á devolver una parte de sus conquistas, cuya parte por demasiado lejana de los dominios de Pipino, fué puesta bajo la administracion del Papa Esteban II.» (*c*) Confirmó Carlo Magno á su vez, «LAS DONACIONES *hechas por Pipino á la Iglesia*» (*d*). Véase por qué caminos, *segun confesion de un enemigo de los Papas*, despues de dictar leyes á la tierra los *ambiciosos* gefes de la cristiandad, durante más de siete siglos; despues de ver en el trascurso de otros cuatro inclinar la frente ante sus decisiones á los Constantinos, Teodoricos y Marcianos, recibieron del amor de los pueblos y de la generosidad de los príncipes, en su reducido territorio de Italia, el cetro que muchas veces rehusaron. Esta *ambicion*, preciso es confesarlo, sólo tomó á empeño merecer la soberanía, y al ejercerla, todavía trató durante mucho tiempo al imperio caido con cierto respeto, que su-

---

(*a*) Mueller, p. 480.

(*b*) Mueller, p. 481. Quien acepta una liga (*istringe in lega*) es ya superior de hecho y aun de derecho á su aliado.

(*c*) Mueller, p. 482 y 483.

(*d*) La palabra *donaciones* explica la de *administracion*, empleada más arriba.

ministra una nueva prueba de su escaso anhelo por obtenerla. No es esta razon para desconocer sus títulos, como muy oportunamente observa Guizot, siendo este el desenvolvimiento natural que tiene todo derecho que se forma paulatinamente «En mi opinion, no se atribuia completamente la soberanía al Papa ni al emperador, sino que fluctuaba entre ambos incierta y dividida: de aquí las dificultades de una cuestion, que ha dejado de serlo ya para todo el que conoce la época, etc.» (L. c. p. 358.) Sólo cuando «el menosprecio de la dignidad imperial llegó al extremo de que un duque de Benevento osase retener prisionero á Luis II, pudieron ver con indiferencia los romanos confirmadas por el emperador las elecciones de los Papas, que, de derecho, correspondian al clero (*a*)...»

Finalmente, cuando abandonada Italia por los Carlovingios, reducida á la imposibilidad de resistir y de tener libertad, fué repartida entre multitud de poderosos señores; cuando ni el valor, ni la destreza, ni el ardor bélico fueron ya bastantes á restablecer el órden y la paz, ¿qué tiene de extraño que no fuesen los Pontífices á solicitar el yugo de algun duque, igual suyo, y que mantuviesen su independencia como la mantuvieron casi todos los Estados de Italia?

Hemos insistido en el orígen progresivo de la soberanía de la Iglesia de Roma, en primer lugar, porque suministra una hermosa prueba de la verdad de mi teoría, y ademas, porque la ignorancia de los católicos y las prevenciones de los impíos comunes en esta materia, estan reclamando una historia *verdaderamente* imparcial y apoyada en documentos irrefutables. Miéntras llega el dia en que una pluma imparcial y animosa enriquezca nuestra literatura con monumento tan precioso, hemos echado mano, como de medios no sospechosos, de los testimonios de Mueller. Quien desee noticias más extensas, puede consultar la *Política sagrada de la Iglesia*, por Bianchi; el tratado *Del Papa*, debido á la pluma de De Maistre; la *Historia del Concilio de Trento*, por Pallavicini, y otras obras del mismo género, y en las cuales hallará las pruebas de los asertos; circunstancia que no poseen, por causas ya por desgracia notorias, los escritos de los enemigos encarnizados de los Papas respecto á sus *usurpaciones*. Lo dicho por mí sobre la autoridad temporal de la Santa Sede, puede apli-

(*a*) Mueller, p. 487, 518, 520 y 521.

carse tambien, á juicio de Vico y de Guizot, á otros muchos gobiernos temporales, en que «los Prelados se elevaron á soberanos... En los tiempos bárbaros, en que desaparecian las leyes bajo la fuerza de las armas, constituyéronse en guardianes de la humanidad y la religion (*a*).» «Las municipalidades, dice Guizot (*b*), fueron presa de la apatía y el desaliento; por el contrario, *rebosando vida y celo*, Obispos y sacerdotes se ofrecian espontáneamente á vigilarlo y dirigirlo todo. *Injusticia seria censurarlos por ello* y acusarlos de *usurpadores*. Exigíalo así la marcha natural de las cosas: sólo el clero era moralmente fuerte, y por serlo, en todas partes llegó á ser poderoso: esta es ley del universo.»

LXXV.

SOBRE LAS SOCIEDADES MILITARES.

Dije que estas habian menester una especie de forma monárquica, porque la guerra fracasaria sin unidad de plan; siendo este hecho tan evidente y notorio, que para su demostracion bastará lo que diré en breve sobre el vigor que da á la sociedad la unidad monárquica (§ 553 y sig.) Á la evidencia de esta verdad debe atribuirse, que se recurra á la dictadura cuando el peligro se hace inminente.» Panticapea y Fanagoria, repúblicas de orígen griego, experimentaron la necesidad de someterse á una autoridad única en presencia de la invasion de los bárbaros, etc. (*c*). «Todas las tribus de los germanos tenian su príncipe; pero en tiempos de guerra elegian un jefe militar... Conquistadoras, continuaron reconociendo dicha autoridad, y en ella quedaron sepultadas su antigua constitucion y su libertad (*d*).» Estos hechos confirman lo que he dicho en otro lugar: «lejos de presentar siempre el carácter de dominacion, ordinariamente es reclamada la autoridad como beneficio, como salvaguardia del órden social y defensa del débil oprimido.» (§ 480 y nota LV.)

(*a*) Sc. N., t. I, p. 592.
(*b*) Guizot. lec. II, p. 22; pero despues parece hablar en contrario sentido. (*Civil. franc.*, lec. XXV, p. 354 y sig.)
(*c*) Famin. *Crimée*, dans *l'Univers pittoresque*, p. 8.
(*d*) Mueller. *Hist. univ.*, t. I, l. 8, p. 305.

No citaré á los romanos, inventores de la dictadura, ni á los hebreos, bajo la autoridad de sus jueces, cuando eligieron su primer rey y bajo el mando de los Macabeos: son ya muy añejas estas historias. Sabidos son tambien la historia y el desdichado éxito de la guerra de Siracusa, dirigida por tres generales atenienses.

En tiempos más cercanos á nosotros, aparejados los griegos para la conquista del imperio, por natural instinto pusiéronse á las órdenes de jefes soberanos, como Alarico y los Odoacros, los Gensericos y los Totilas, etc. Andando el tiempo vemos á «los Prelados y barones de la Borgoña enviar diputados á Boson de Viena, á fin de *rogarle* que aceptase el título de rey, acogiéndolos bajo su proteccion (*a*). La guerra reunia bajo un solo jefe á las tribus errantes de los mongoles (*b*). Desquiciada Rusia por las facciones, solicitó de un pueblo extranjero le diese rey, y sometióse al normando Rurick (*c*). Los visigodos eligieron por rey á Pelayo (*d*). *Para levantarse del estado de abatimiento* en que habian caido, confirieron los daneses á su rey una manera de dictadura y proclamaron hereditaria la corona (*e*). Pueblo y ejército *pidieron* públicamente en Holanda un rey de quien pudieran fiarse (*f*). Atribuyendo los pueblos de Suecia los reveses de la guerra, etc..... declararon el poder real absoluto y superior á las leyes (*g*).» Estos hechos, y tantos otros, alguno reproducido en nuestros dias con la especie de dictadura de Napoleon, demuestran la tendencia del gobierno militar hácia la forma monárquica.

Muchos hechos análogos, y aun estos mismos atentamente examinados, prueban tambien cuán poderoso influjo debe ejercer el cuerpo de los oficiales más valerosos sobre una nacion y un príncipe conquistadores, en razon á que la superioridad tiende naturalmente á elevarse á las altas regiones (472). Respecto á esto dice Cantú: (*Docum. legisl.* p. 82.) que «trasportado á los mares el campo de batalla durante la guerra de Persia, pasó forzosamente el poder á la clase de ciudadanos (de Atenas), que proveia á la es-

(*a*) Mueller, t. I, p. 518.
(*b*) Famin *Crimée*, p. 15.
(*c*) Mueller, t. I, p. 542.
(*d*) Mueller, p. 461.
(*e*) Mueller, t. II, p. 335.
(*f*) Mueller, p. 346.
(*g*) Mueller, p. 384.

cuadra de soldados, y la cual ántes de intervenir en los combates, era la más débil.»

Bajo el nombre de gálatas fundaron los galos en el Asia menor una aristocracia militar, cuyas provincias se hallaban gobernadas por doce tetrarcas (*a*), elegidos por cierto tiempo, los cuales componian el consejo de gobierno, sin contar el de los trescientos, custodios de los privilegios del linaje conquistador.» (Cantú, *Historia universal*, t. IV, p. 198.) «La tribu que en Persia se elevó al poder, fué la de los guerreros, y con arreglo á su orígen, se constituyó el imperio militarmente.... distribuido en cantones militares, etc.» (Ib. t. III, p. 74.)

«Organizacion de la hueste guerrera (entre los germanos), la regía otro principio, que era el del patronato de un jefe de la clase aristocrática, la subordinacion militar.» (Guizot, lec. VIII, p. 199.) En el país dominado por los godos, el jefe de la nacion, que al propio tiempo era su pontífice, no podia emprender la guerra sin el consentimiento de sus soldados (*b*). Entre los hunos, el Transhu tenia por consejeros á veinticuatro jefes, cada uno de los cuales mandaba 1.000 hombres (*c*). Gauthier distribuyó sus conquistas entre algunos militares que le ayudaron á hacer hereditaria su autoridad, y *este cuerpo de camaradas se trasformó en el de la alta nobleza* (*d*). Deseando Goutran allegar partidarios para combatir al patricio de Borgoña, cedió á sus súbditos parte de las tierras que poseia, y orgullosos estos con aquel poder, se alzáron más tarde en armas contra sus bienhechores (*e*). A hechos análogos debieron su orígen el feudalismo lombardo, el dominio del parlamento británico (*f*) y la aristocracia electora de Alemania (*g*).

¿Pero á qué acumular testimonios históricos cuando basta consultar el carácter mismo de la guerra, para la cual se necesita no sólo un *general en jefe* inteligente, si que tambien valerosos oficiales?

(*a*) Tetrarcas (cuatro jefes), así llamados porque habia cuatro jefes en cada una de las tres poblaciones de que se componia la nacion.

(*b*) Cantú, *Hist. univ.* t. I, p. 317.

(*c*) Cantú, *Hist. univ.*, p. 304.

(*d*) Cantú, *Hist. univ.*, p. 426.

(*e*) Cantú, *Hist. univ.*, p. 434.

(*f*) Cantú, *Hist. univ.*, p. 470-370-623.

(*g*) Cantú, *Hist. univ.*, t. II, p. 331.

LXXVI.

ACERCA DE LAS SOCIEDADES REPUBLICANAS.

Si se tiene en cuenta el principal objeto de su formacion, la liga renana y la anseática eran una manera de república comercial. «Atribúyese á aquella época (1251-1273) la confederacion de las ciudades de la Alta Alemania y de las situadas á orillas del Rhin... para proteger el comercio y la industria contra las usuras de los judíos, las vejaciones de los grandes y los desprecios de los hidalgos (1255) (*a*).

«Por aquel tiempo formaron las ciudades comerciales de la Baja Alemania la liga anseática... Merced á estas alianzas, la clase media y el comercio no se vieron ya en el caso de ceder ante sus opresores, etc.»

¿No fueron verdaderas repúblicas de comerciantes Génova y sobre todo Venecia? Aun antes de constituirse en república, ¿no vieron los Países Bajos, en más de una ocasion, á los comerciantes ajustar tratados diplomáticos y levantar ejércitos? «Los habitantes de Ipres trabaron lucha con los de Poperingen, porque estos imitaban sus paños... Jorge de Artevelde, cuyos títulos nobiliarios no desdeñaron el de decano de los cerveceros de Gante, hizo alianza con Eduardo III de Inglaterra, etc. (*b*).» Si aún concedeis que estos comerciantes eran independientes, ?qué les faltará para ser verdaderos soberanos, ó miembros de una república si se trata de ***sociedades*** comerciales?

Villemain hizo una observacion análoga respecto de esa Ingla-

---

(*a*) Mueller, t. I, p. 608, y t. II, p. 2.

(*b*) (Mueller, t. II, p. 3.) El historiador suizo que llama á Jorge Artevelde fabricante de cerveza, parece no estar más enterado en la materia que los franceses que le dan el mismo título. Segun los historiadores belgas, Artevelde fué noble como los decanos honoríficos de los cortantes y tejedores de Brujas que vencieron á los esforzados caballeros de Francia en los campos de Courtrai (batalla de las *espuelas de oro*). Estos *decanos* de los oficios, hombres de ilustre cuna, hallaban fortuna y crédito en el título de protectores de una profesion.

Espinoy en su tratado sobre la *nobleza de Flandes*, explica el orígen del error de los escritores extranjeros. «A pesar de ser noble Jorge de Artevelde, hizo que se le inscribiese, como halago á los ganteses, en la matrícula de los cerveceros, no por ejercer dicho oficio, sino con el fin de disfrutar de los privilegios de este.

terra que, segun la frase de Montesquieu, baraja el comercoi con el imperio... cuyo imperio nacia de su comercio.» (*Cours de litterature.*) Así, pues, una república podia tornarse en sociedad libre de comerciantes, ni más ni ménos que una sociedad de comerciantes libres podia constituirse en república.

LXXVII.

SOBRE LAS LEYES FUNDAMENTALES.

Consúltese la historia de los gobiernos más complicados, y se verá que desde su orígen, se complican por grados á medida que se van desarrollando la posibilidad de los cambios, la desconfianza de los ánimos y la necesidad de los remedios. Inglaterra, aunque por necesidad, aceptó de Guillermo el Conquistador un gobierno militar (*a*); sacudió en parte su yugo bajo el usurpador Enrique I, cuya condescendencia fué el precio del cetro que se le ofrecia; el ingénio y la astucia de Enrique II domeñó de nuevo el espíritu de independencia de los barones; pero utilizaron luego estos las humillaciones de Juan sin Tierra para alzarse y obligarle á confirmar la *gran* carta (*b*). En el reinado de Enrique III se complicó el gobierno con la influencia de los comunes, admitidos en el Parlamento; pero Enrique VII *hízose más independiente de él, merced al espíritu de economía y al buen órden de su administracion.* A la tiranía de Enrique VIII sucedió presto la de Cromwel; y por último, despues de una serie de revoluciones, quedó ganancioso el Parlamento, é impuso condiciones á Guillermo III al ceñirle la corona (*c*).

El Estado de Venecia comenzó el año 700 nombrando un dux (*d*); las turbulencias de Italia prepararon desde 1268 la extincion del Consejo, llevada á efecto treinta años despues; la conjuracion de Tiepolo, ocurrida en 1310, produjo el Consejo de los Diez (*e*) y

---

(*a*) Mueller, *Hist. univ.*, t. I, l. 15, p. 570 y sig.
(*b*) Mueller, *Ibid.* l. 16, p. 633.
(*c*) Mueller, *Hist. univ.*, t. II, l. 22, p. 354: Entre otras le impuso la tiránica condicion del culto anglicano como religion oficial, juzgada ya en parte por el tiempo y por el buen sentido del pueblo ingles.
(*d*) Mueller, t. II, l. 17, p. 19.
(*e*) Mueller, t. II, p. 55.

sucesivamente, con nuevas necesidades, viéronse aparecer nuevas instituciones.

Comunmente los Estados tienen principios muy sencillos; el mútuo amor que congrega á sus primeros miembros, ó su completa confianza en un jefe valeroso, consagrado á su defensa é intereses, hacen innecesarias formalidades de contratos y precauciones recelosas. Miéntras la sociedad permanece al abrigo de trastornos revolucionarios, conserva el Estado la sencillez de las formas naturales, sirviéndole de norma más bien la costumbre que la ley. Así permaneció España hasta principios de este siglo, y así se mantuvieron tambien los Estados de Saboya, donde ninguna grave discordia civil sembró nunca la desconfianza entre los asociados (*a*). Así flotaron *en cierta manera vacilantes los límites de la autoridad real en Suecia, variando segun el mérito personal de los soberanos*, hasta la revolucion que elevó al trono á Ulrica, hermana de Carlos XII, y la cual debió someterse á las condiciones que aquella le impuso. Así tambien permaneció indefinida la Constitucion de Ginebra, durante el tiempo en que la buena fe de los ciudadanos pudo contar con la lealtad de los gobernantes (*b*). Por eso se exigió de los reyes de Bohemia, bajo juramento, la promesa de defender los privilegios nacionales, cuando la afluencia de extranjeros empezó á infundir recelos á la nacion (*c*).

En resúmen, en la materia que tratamos se ve siempre á la teoría confirmada por los hechos, pues nunca se piensa en poner trabas al poder, de suyo benéfico (437), de la autoridad, sino cuando, con razon ó sin ella, empieza á parecer pesado su yugo; lo cual no puede suceder ántes de someterse á él. Las supuestas *leyes fundamentales* no son, por tanto, ordinariamente, pactos

---

(*a*) Escribióse esto en 1841; pero de entonces acá, ¡cuánto ha cambiado el aspecto de las cosas! Un puñado de revoltosos ó de utopistas, arrastró á Cárlos Alberto á introducir insensiblemente en sus pueblos, no divididos ni recelosos, ese gérmen de division y desconfianza, orígen de desdichas cuando no sirve de remedio á una enfermedad ya existente. Respecto de la Historia de los Estados sardos, consúltese la obra del conde Solaro della Margarita, ministro de Cárlos Alberto.

(*b*) (Mueller, t. II, l. 20, p. 278 y 383). Otro tanto debe decirse de Portugal, (t. I, p. 630). «Por más que se haga, dice Ravignan, la garantía más segura, y la única eficaz, en materia de gobierno, será siempre la probidad, la religion, la ilustrada abnegacion de los depositarios de la autoridad.»

(*c*) Mueller, l. 19, p. 232.

primitivos que dieron orígen á la sociedad, sino medios de reprimir el desórden que se creyó descubrir en ella.

Cuando Burlamacchi (*Droit politique*, p. 1, c. 7, § 36.) define las *leyes fundamentales* de un Estado, como *condiciones bajo las cuales un pueblo confia la soberania al príncipe*, no hace otra cosa sino expresar una fórmula de su sistema, pero una vez demostrada la falsedad de este (§ 557 y sig.), viene abajo al propio tiempo la definicion, desmentida por los hechos en todos los Estados en que surgió la autoridad sin la *libre* determinacion de los súbditos (446); y el número de estos Estados es sin disputa el mayor. España no ajustó convenio alguno con Pelayo, ni con Enrique I Portugal, cuando con un puñado de valientes libertaron á su patria del yugo sarraceno (*a*); Francia, conquistada, ningun pacto hizo con Clodoveo, ni Suecia con Wasa, ni Rusia con Pedro I cuando recibió de este monarca absoluto su ley *fundamental* (*b*).

Por lo que á mí toca, si tuviese que buscar una verdadera ley fundamental de los Estados, la hallaria en *el derecho*, *resultado de las circunstancias de hecho en que se forma una soberanía.* Estos hechos determinan ciertas relaciones y, por consiguiente, ciertos derechos (384): sobre estos derechos *anteriores* á la soberanía, fúndase la legitimidad, y ellos son por lo mismo sus verdaderas leyes *fundamentales* y á las que naturalmente se halla la sociedad sometida, sin que esta sumision dependa de su capricho. Luego las verdaderas *leyes* fundamentales de una sociedad existen ántes de ser escritas, y ántes de constituirse la sociedad que las debiera escribir; la cual, por lo demas, debe escribir *lo que es*, y no *inventar ficciones* á su capricho.

De esta suerte, ¿qué otra cosa hicieron los Estados-Unidos de América en el célebre acto de su independencia, sino declarar que á consecuencia de las injusticias de la metrópoli (fuesen ó no verdad, pues de esto no trato), no *estaban* ya bajo su dependencia, que se hallaban mútuamente bajo el pié de la igualdad (461), ligados por el interes y firmemente resueltos á defenderse unos á otros? La ley *fundamental* de los Estados-Unidos, *resultado del hecho*, consiste, pues, en constituir una república (121) de provincias confederadas, cada una de las cuales tenga su gobierno

(*a*) Mueller, t. I, p. 461.
(*b*) Mueller, t. II, p. 394.

respectivo y concurra al bien comun, uniendo su accion á la de la Asamblea general. Tal es la ley verdaderamente *fundamental* de este Estado, puesto que no hay autoridad humana que pueda elevarse en él, como no sea sobre el *fundamento* de este derecho; y si alguna provincia intentase arrogarse la superioridad, conmoveria las bases del órden social. Ademas, las leyes orgánicas que á sí misma se dió la república, son tan libres como lo fueron en el primer momento en que las dictó. Á este derecho aludiria probablemente el gobierno de la Carolina cuando en 1843 amenazaron sus legisladores con *tomar medidas eficaces, si el gobierno federal violaba el acta de compromiso*, si mal no recuerdo, en la cuestion de esclavitud. (V. *Giorn. delle Due Sicilie*, 21 y 22 de Marzo de 1843.)

LXXVIII.

DE CÓMO SANTO TOMÁS NO DEFIENDE LA SOBERANÍA DEL PUEBLO.

Sobre esta materia puede verse el paralelo de las dos teorías en la nota LXI; el cual servirá para demostrar la diferencia inmensa que separa á las dos clases de defensores del pacto social, que aquí distingo, confundidas al parecer por muchos. Dice Villemain claramente, que en el Tratado del *Gobierno de los príncipes* resuelve Santo Tomás las cuestiones entre el sacerdocio y el imperio por medio de la *soberanía del pueblo*; pero es probable que este ilustre escritor ni aun se haya tomado la molestia de leer dicho opúsculo, el cual, si lleva el sello de la inimitable precision y claridad de lenguaje del angélico doctor, no es, sin embargo, elegante á la manera del orador romano. Si el autor frances no se hubiese contentado con una cita, habria observado que Santo Tomás está muy léjos de la doctrina del *pueblo soberano* (por más que diga tambien Spedalieri, cuyas interpretaciones sistemáticas y violentas examinaremos en otro lugar (nota CVI), y habria visto en el libro III, c. 1-3, que toda autoridad procede de Dios como *esencia primera, primer motor y fin último*, y por consiguiente, que la solucion de las cuestiones indicadas se halla en un principio enteramente distinto de la soberanía del pueblo (c. 10 del mismo libro).

Si Santo Tomás atribuye á veces al pueblo una especie de soberanía, es sólo en casos dados; en los cuales su talento eminentemente filosófico sabia distinguir el poder *concreto* de la autoridad *abstracta*, como lo hice yo á mi vez. (§ 466 y sig.) Despues de demostrar (*a*) en la *Suma Teológica* que la ley debe establecerse por quien dirige la sociedad hácia el bien comun, dice que (*b*) si *la multitud es libre*, puede dar á la costumbre fuerza de ley, porque entónces es el gobierno un *vice gerente del pueblo*, *gerit personam multitudinis*. Pero si *el pueblo no disfruta de esta libertad*, *si non habeat liberam potestatem condendi legem*, como no puede entónces abrogar ni hacer leyes, la costumbre no hace ley, sino miéntras se la supone tolerada por el legítimo soberano, *in quantum per eos toleratur ad quos pertinet legem imponere*. De esta manera el santo doctor ofrece en todo y por todo enseñanza uniforme; habia dicho ya (q. 93, art. 4): «es de esencia en la ley ser establecida por el que gobierna á la sociedad..... *Cuando el Estado se halla gobernado por uno solo*, hacen las constituciones los príncipes; otra cosa es el régimen de la aristocracia, etc.» «*Est de ratione legis ut instituatur a gubernante communitatem*..... QUANDO CIVITAS GUBERNATUR AB UNO *secundum hoc accipiuntur constitutiones principum*: *aliud regimen est aristocratia*, etc.»

LXXIX.

OTRAS DOCTRINAS DE LOS TEÓLOGOS EN ESTA MATERIA.

Las razones que más de una vez me han presentado los amigos sinceros de la verdad, cuentan en su apoyo la autoridad de Suarez, uno de los más distinguidos filósofos, *en quien, como es sabido*, se resume y formula en sistema *toda la escuela moderna*, y el cual sabia unir á la solidez de juicio, la sutileza y elevacion de talento. Las que á continuacion ponemos, son proposiciones tomadas casi palabra por palabra de su *Defensa contra el rey de Inglaterra*, libro III, en que se dice terminantemente:

(*a*) 1 q. 90, art. 3.
(*b*) 1 q. 97, art. 3, ad. 3.ª

1.° Que el poder del jefe del Estado procede de Dios, *potestas politici principis est a Deo* (c. I, § 6).

2.° Que la luz natural de la razon lo reconoce en la sociedad humana, como una propiedad que resulta de la naturaleza, *agnoscitur dictamine naturalis rationis in humana communitate ut proprietas consequens creationem* (c. II, § 5).

3.° Que no hay motivo alguno para limitarlo á una sola persona, *nulla ratio cur determinetur ad unam personam* (§ 7).

4.° Que en su consecuencia, pertenece á la sociedad entera durante el tiempo..... en que otra cosa no se haya resuelto, ó en que no se haya introducido un cambio por algun derecho habiente, *datur communitate quamdiu..... aliud non decreverit, vel ab aliquo potestatem habente mutatio facta non fuerit* (§ 9).

5.° Que en último resultado, la democracia es como el estado natural de la sociedad, que puede, no obstante, ser privada de este derecho por quien tenga título legítimo; *democratia est quasi naturalis* (§ 8): *potest communitas tali potestate privari ab habente titulum justum* (§ 9).

Estas dos últimas proposiciones demuestran que Suarez sostenia en el fondo la doctrina que yo sigo (por más que no haya introducido mis distinciones), y que establecia diferencia entre el *sér abstracto* (*a*) *de una sociedad de iguales*, y la existencia *concreta* de otra en que pudiera introducirse la desigualdad por cualquier derecho habiente, *ab aliquo potestatem habente.* De otro modo, ¿quién habria podido arrebatar á la sociedad lo que por naturaleza le pertenece? En este sentido tambien discurre en el párrafo 19, en que manifiesta de qué manera puede formarse la sociedad, y aun cómo puede ser constituida realmente en muchos Estados, *fortasse multa regna incœperunt*, y prueba tambien que desde su orígen puede encontrarse bajo el régimen monárquico: *regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.* Cita en prueba de ello, como despues de él lo hice yo (§ 509 y siguientes), la natural propagacion de la familia; así vemos en la de Adan y de Abrahan, que primero se obedece al Patriarca como jefe de la casa; andando el tiempo, y con el aumento de sus individuos, pueden estos seguir prestándole sumision, y su consentimiento puede extenderse hasta obedecerle como á rey; *ut verbi gratia in familia Adæ vel Abrahæ, principio obediebatur tam-*

(*a*) Vi solius rationis (c. 2, § 7).

quam patrifamilias; postea, crescente populo, potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi tamquam regi.

No debe causar extrañeza si en esta época los ingenios sobresalientes no han tenido por conveniente rebuscar defectos en la expresion de un pensamiento vigoroso; atrevíase entónces la libertad á proclamar sus teorías sin temor de que su voz se perdiese ó alterase con el ruido de las ruedas de los cañones, ó entre el confuso clamoreo de las discordias civiles (*a*). Lo maravilloso en esto es, que despues del agitado período de sesenta años de revoluciones, que han dejado en pos de sí montones de cadáveres y pirámides de ruinas, no nos recatemos lo más mínimo para aplaudir la soberanía del pueblo y el derecho *inalienable* del hombre de gobernarse á sí mismo.

LXXX.

SOBRE EL ESTADO.

He dicho, SOBRE TODO *si la sociedad ocupa un territorio fijo y determinado*, para rehuir una cuestion gramatical acerca de la palabra ESTADO, que significa para unos la sociedad civil en general (*b*), miéntras otros la restringen á esta misma autoridad es-

---

(*a*) «La profunda estabilidad del principio de los gobiernos, dice Ravignan, uníase en la Edad Media á la profunda independencia de las teorías en materia de filosofía y de teología.» Suarez, que alcanzó ya los siglos del renacimiento y del progreso, vió su libro contra el tiránico pleito homenaje, quemado por mano del verdugo de Lóndres, y aun en París (1613). En pleno siglo de las luces y de la tolerancia, el ingenioso autor del artículo *Suarez*, de la Enciclopedia moderna (1830), lo tomó como buena ocasion para decir unas cuantas bufonadas, y se concibe que *entónces* no tuviesen los escritores católicos libertad para censurar esta manera de juzgar á un autor que salia á la defensa de los ingleses oprimidos.

Los ingleses, tenidos por buenos jueces en la materia, hicieron reimprimir más tarde el Tratado de las leyes de Suarez; el protestante Grocio llamaba al escritor católico un filósofo y teólogo tan profundo, que apénas era posible hallarlo igual; y un Pontífice cuyo saber, virtud y carácter imponen aun á los protestantes y á los impíos, Benedicto XIV, llamaba á Suarez y á Vazquez, las dos lumbreras de la santa sabiduría. (*De Synodo*).—N. E.

(*b*) Burlamm. *Dritto nat.*, part. II, c. 6, § 1.

tablecida en territorio fijo (*a*). Prescindo de esta cuestion de poco momento.

Ocasion seria esta de tratar otra nocion del Estado, que suministra una de sus mil fórmulas á la gerigonza elegida para atacar las nociones de órden público, elevando sobre un pedestal al ídolo que se llama la omnipotencia del Estado. Pero ya hemos tratado extensamente esta materia en el *Exámen crítico* (tomo II, capítulo I, § 5).

(*a*) Romagnosi, Veduta fondamentale sull' incivilemento, al fine della Logica del Genovesi.

FIN DE LAS NOTAS DEL LIBRO SEGUNDO.

NOTAS DEL LIBRO TERCERO.

LXXXI.

COUSIN Y LA AUTORIDAD.

Empieza Cousin por asentar que ningun poder absoluto es legítimo, como no sea infalible. Recorriendo despues la superficie de la tierra, y hallando por do quiera sólo razones falibles, redúcenos á la espantosa desesperacion de no encontrar nunca un poder absoluto. No obstante, se acuerda de que Dios es infalible, y de aquí deduce que sólo la razon divina puede dar de sí un poder absoluto.

Pero ¿de qué nos servirá este descubrimiento? Oigámosle: «Nunca descendió Dios á la tierra para establecer un poder temporal absoluto: ¿cómo, pues, han de haber llegado los hombres á ser infalibles participando de la razon divina? Tratemos de resolver la dificultad.» Y prosigue diciendo (*a*): «La razon absoluta no mora en este mundo, pero se manifiesta en él, y si no lo llena con su presencia, lo ilumina con su luz... no hay en la tierra razon infalible, pero sí principios infalibles; y si pudiéramos dar con ellos, tendriamos el fallo de la razon absoluta, el juicio de Dios sobre los destinos de la sociedad; es decir, un principio infalible de gobierno... Pues estos principios existen en la conciencia del individuo y en la del género humano. Proclámalos la razon humana, pero no los inventa: luego hemos encontrado el principio infalible de gobierno que absorbe la soberanía absoluta.»

Vea Vd! y nosotros que creíamos que ni aun buscándolo con la linterna de Diógenes podiamos encontrar un *solo infalible* entre

(*a*) *Hist. de la Philos. morale*, l. 8, p. 252. Bruselles 1841.

los séres que no tienen otra asistencia que la razon, gracias á estas revelaciones de Cousin vemos que podemos hallar uno detras de cada esquina, como quiera que existen aquellos principios en la *conciencia de todo individuo.*

¿Quieren ustedes saber ahora cuáles son esos principios que hacen infalible á la razon al pensar, y al poder absoluto al mandar? Cousin nos ofrece una sucinta relacion de ellos, en un breve compendio de derecho natural, ó de los derechos del hombre y del ciudadano, un tanto inclinado por cierto al punto de vista exclusivo de las libertades constitucionales; pues en él dice de qué manera el sér individual tiene derecho al respeto y á la proteccion del Estado, como tiene este el deber de establecer, por medio de una ley, la libertad de *pensar*, de hablar y escribir. Para esto, hará muy bien el Estado en dar participacion en todos los empleos á todos los individuos (*a*), á fin de evitar el riesgo de cortar el vuelo á los grandes ingenios; á lo cual añade que deben ser siempre castigadas las ofensas personales con penas *iguales*, cualesquiera que fuesen el ofensor y ofendido, etc.

Un vez descubiertas la infalibilidad y el poder absoluto, véamos ahora cómo el gobierno constitucional puede llegar á ser poseedor de la una y del otro. «No hay más que juntar todos los principios racionales... y estamparlos en letras de oro al frente de toda legislacion... Esto es lo que constituye la belleza de un gobierno constitucional (*b*).

Todavía faltaria demostrar dos cosas en este punto de la teoría: primera, que representante de estos principios lo es sólo el gobierno constitucional; segunda, que bajo el régimen de esta clase de gobierno, cuanto se halla consignado por escrito se reduce á la práctica.

Olvidóse el autor de demostrar el primero de estos dos puntos; en cuanto al segundo, demuestra lo contrario; veámoslo: «Una constitucion, una *gran* (*c*) constitucion es ni más ni ménos que los principios fundamentales de la sociedad humana. Y ¿qué se necesita para que signifique lo mismo en la práctica? *Que sea el símbolo de los principios de la razon absoluta.* Si no representa más que un juicio de la razon individual, ó aun de la universal,

(*a*) *Hist. de la Philos. mor.* p. 253-254-255.
(*b*) *Hist. de la Philos. mor.* p. 256-257.
(*c*) *Hist. de la Philos. mor.* l. 8, passim.

será sólo una mera ficcion; pues ningun poder humano puede ser intérprete perfecto de la razon absoluta. ¡Cuántos principios permanecen *todavía sin llegar á la práctica*! ¡Cuántos otros subsistirán en el estado abstracto *miéntras no cambien las costumbres sociales*!» (¡Cuánta repeticion inútil!) Luego la consecuencia es evidente: no existe, no puede existir en el presente siglo una *gran* constitucion, y nunca podrá hallarse entre los hombres, intérpretes harto flacos de la razon absoluta. Así vemos que en opinion del mismo Cousin, la Constitucion inglesa conserva muchos privilegios y costumbres bárbaras; la americana consiente la esclavitud, y la Carta francesa tiene muchos lunares que corregir.

¿De qué manera se demuestra que los gobiernos constitucionales son los primeros en que la razon absoluta se halla representada con verdad, y por consiguiente, que son superiores á cualquiera otro gobierno, pues en otros imperan la fuerza y la violencia, al paso que en estos domina la razon absoluta? Vamos á verlo, pues la tal demostracion tiene de curiosa, cuanto le falta de filosófica. En prueba de ello, basta despojar su armazon del pomposo ropaje que le da magnificencia y brillo, á fin de examinar la solidez y colocacion de los diferentes materiales dialécticos: hecho esto, obtendremos el siguiente resultado.

1.° «¿Qué es soberanía? El derecho.»

2.° «Sólo tengo derecho miéntras tengo razon.»

3.° «La razon es, por lo tanto, el único principio de la soberanía.»

4.° «Ninguna razon (en la tierra) es infalible.»

5.° «Luego ningun poder absoluto es legítimo.»

6.° «Hénos empujados por la lógica á la necesidad de un gobierno moderado.»

7.° «Pero los gobiernos moderados contienen un gérmen de hostilidad; y el poder que á ellos se opone, es débil, ciego, etc. Debe por consiguiente buscarse un poder superior.»

8.° «La razon absoluta es el único mediador.»

9.° «No mora en este mundo, pero se manifiesta en él.»

10. «Para descubrir sus principios, basta interrogar á la conciencia del individuo y á la del género humano.»

11. «Con el apoyo de estos principios, la razon humana juzga con autoridad absoluta.»

12. «Una Constitucion es nada ménos que la fórmula de los principios fundamentales de la sociabilidad humana.»

13. «Gobierno constitucional es pues el gobierno mismo de la razon, cuyos principios ha promulgado (*a*).»

Profundicemos esta demostracion, y la veremos flaquear por su base. ¿Qué entiende el autor por poder *absoluto*? ¿El tiránico poder de Hobbes? Pero siendo así, ¿cómo puede decir que *durante muchos siglos fueron gobernados los pueblos por un poder absoluto*? ¿Lo considera como un poder ó una *autoridad* reconcentrada en un solo individuo, en vez de hallarse dividida entre muchos? Pues entónces, ¿para qué hablarnos del poder absoluto de los republicanos de Juan Jacobo? Muy del caso hubiese sido que, ante todo, hubiese explicado Cousin lo que entiende por poder *absoluto.*

Por mi parte, si se llama *absoluto el poder de uno solo*, creo que *el derecho de organizar* una sociedad puede ser *absoluto*, ó *no*; que puede pertenecer á uno solo, ó á muchos (monarquía ó poliarquía, § 524 y sig.) Si con este adjetivo se significa *una autoridad* que pueda recomendar el desórden, digo que *no hay autoridad* que tenga para ello poder absoluto; y si se entiende una *autoridad* á la cual no puedan resistir los súbditos, digo que todas ellas tienen poder *absoluto*. (§ 747).

Prosigamos: la proposicion número 1 envuelve un error: si la *soberanía* fuese *derecho*, todo derecho seria *soberanía* , y todo poseedor de *un derecho* veríase en posesion de *una soberanía*, seria *soberano* : el labrador seria soberano de su arado, el carpintero príncipe del cepillo que maneja, y más dichoso que el rey. Mas no: la soberanía es *un* derecho, no es el derecho. ¿Y qué linaje de derecho es el suyo? El de encaminar hácia el bien comun á una sociedad pública independiente (502 y sig.)

Advierto al propio tiempo una falta de exactitud en la proposicion 3.ª *La razon es el único principio de la soberanía.* Esta proposicion puede significar, que quien carece del *derecho de mandar*, no es soberano; lo cual es muy cierto: puede significar tambien, que si un soberano llegase á equivocarse al dictar en bien comun una medida que á él se opusiese, no debe ser obedecido en este punto; lo cual no sólo es falso, sino perjudicialísimo á la sociedad y contrario á la primera nocion de la *soberanía*, puesto que de este modo se veria sometido el superior á la muchedumbre, que él mismo debe ordenar y dirigir. ¡Desdichado tambien el ejército

---

(*a*) *Hist. de la Philos. mor.*, passim. 18.

cuya ordenanza contuviera semejantes doctrinas! Cada soldado podria discutir su consigna, y violarla.

Depende, pues, la legitimidad del poder, no de la infalibilidad de la mente que ordena, sino de la certeza del *derecho de mandar*: cuando este derecho es *cierto*, deben someterse á él los súbditos, miéntras no aparezca en pugna con otra autoridad superior *igualmente cierta*. Vemos por tanto que claudica, falta de firme apoyo, la V proposicion, fundada en el supuesto de que la obediencia nace de la infalibilidad, y que su caida arrastra tras sí á la proposicion VI. El autor confunde aquí la *adhesion* con la *obediencia*: sólo puede uno *adherirse* á una verdad *cierta*, pero puede prestarse *obediencia* por consideracion al bien comun, aun á una medida evidentemente falsa. La Iglesia, que manda *creer*, debe ser *infalible*; pero en lo que atañe al gobierno político, que dirige la accion exterior, basta que este tenga *derecho cierto* á mandar (lo cual nunca se verifica para un objeto malo por naturaleza), puesto que este derecho liga á la voluntad *produciendo el deber* (346), miéntras no surge disidencia con otro más elevado y fuerte.

La proposicion VIII, que intenta establecer un *mediador* entre la *autoridad* y los *súbditos*, y la X que reclama como *mediadores* á los principios de la conciencia, pueden conducir á la anarquía y á todo linaje de errores. Si estas proposiciones significan que las naciones sólo han menester para gobernarse principios generales y aforismos, son erróneas; y son *anárquicas*, si aspiran á que el soberano se ponga á disputar con el pueblo para deducir de estos aforismos políticos leyes y preceptos particulares, y que aquel no se someta hasta despues de convencerse holgadamente de la bondad de estas leyes.

La proposicion XI es *chusca*, si atribuye la infalibilidad á todos los hombres despues de negársela al género humano; es *insignificante*, si se reduce á decir que la razon humana discurre acertadamente siempre que no se engaña; y es *falsa*, si supone que el entendimiento no se engaña nunca cuando tiene por punto de partida un principio verdadero.

Las proposiciones XII y XIII asientan como evidente, que una constitucion es el gobierno de la razon, porque su *programa* y sus *fórmulas* prometen gobernar con arreglo á ella.

Si intentásemos penetrar en el fondo del pensamiento del autor y presentar enteramente al descubierto algunos destellos de

la verdad, que desvanecieron más bien que alumbraron sus ojos, advertiríamos, á mi parecer, que Cousin atribuye al gobierno constitucional, como patrimonio exclusivo, lo que es propiedad comun á todo buen gobierno. En efecto, gobierno es el ejercicio de una autoridad: *autoridad* es el *derecho de dirigir* á la sociedad hácia el bien comun; *derecho* es el *poder conforme con la razon.* La autoridad depende por consiguiente de la razon en dos conceptos distintos: primero, en su principio *genérico*, que es el *derecho ó el poder segun razon*; y segundo, en su esencia *específica final*, que *es la direccion*, acto de razon. Sin *títulos* de derecho (§ 343 y siguientes) no hay soberanía, puesto que nada liga á las inteligencias asociadas, segun los términos de la II proposicion. Si existe la soberanía, pero da una órden *opuesta á la ley moral*, no *dirige*; y por consiguiente no ejerce acto de *autoridad* (*derecho de direccion*); y como *el mal moral es evidente*, no debe ser obedecida. Pero cuando una autoridad *cierta* ordena un acto que *no es evidentemente opuesto* al órden *moral*, desdé aquel momento es *absoluta*, porque seria cosa contradictoria *en los términos* una *autoridad* á la cual se pudiese resistir *racionalmente*. Esto equivaldria á un *derecho fundado en razon* para dirigir voluntades que á su vez TENDRIAN *razon para recusar esta direccion.*

Por consiguiente, la argumentacion del autor, reducida en sustancia á enseñarnos que el gobierno constitucional es *racional*, puede aplicarse á cualquiera otra forma de gobierno.

Para demostrar su proposicion debiera habernos probado que en el gobierno constitucional descansa la legitimidad sobre base más segura, y que el órden moral encuentra allí mayores garantías. Miéntras esto no se pruebe es lícito reconocer en todos los gobiernos *legítimos* una autoridad *absoluta*, y considerar todas sus órdenes dictadas por la *justicia*, como oráculo de la razon.

LXXXII.

DE CÓMO NO PUEDE HABER VERDADERO CASTIGO PARA EL ANIMAL.

Despues de decir Romagnosi en sus *Orígenes del derecho penal* (§ 408), *que el motivo por el cual un delito puede convertirse en objeto de una pena, consiste en que el castigo puede ponerle término*, añade que *si la amenaza y el castigo pueden evitar los ma-*

les causados por los séres privados de razon, hariase muy bien en castigarlos. Al parecer, en esta opinion Romagnosi no propone el castigo como medio para restablecer el órden moral, y se dice que nacen de un mismo principio, así el castigo de un crímen, como la pena que se propone impedir que nos dañen los animales. Tal es, en efecto, la consecuencia de este sistema, segun el cual tendremos que el derecho penal no es otra cosa que el derecho de defensa: que la defensa no tiene otra mira que el bien del que la emplea; y, por consiguiente, que el derecho penal sólo se propone por objeto el beneficio del que á él recurre.

Á poco que se consulte el sentido moral, se verá, que los animales no son susceptibles de *castigo* propiamente dicho, por más que la pena que se les aplique sea muy bastante para trasformarlos en séres inofensivos. Un perro y un gato, suficientemente advertidos por el palo, se guardarán mucho de dar el asalto á un pedazo de carne; pero, ni el perro ni el gato *culpables* pueden ser comparados con el criminal que sube al cadalso, ó con el desertor pasado por las armas.

Por consiguiente, el *castigo* contiene para el sentido comun un principio moral, que no permite se le considere como *simple* defensa. Tal vez responderá Romagnosi que ya reconoció en la culpa un *elemento moral*, el cual, anulando los derechos del culpable, permite que *se le aplique la pena.* Pero por este mismo motivo debia reconocer tambien otro *elemento moral* en el castigo, pues si la culpa despojó de sus derechos al culpable, el castigo se los devuelve; si la culpa es una violacion del órden, convídale el castigo á volver á él; si la trasgresion fué un mal moral, el acto que le llama al deber, llámale al bien moral.

Objeto del castigo no es, por consiguiente, sólo la *defensa,* sino tambien la *correccion.*

LXXXIII.

SOBRE LA TEORÍA DE LOS GOBIERNOS DE HECHO.

Hállase confirmada mi teoría por las disposiciones del Papa Pio VII durante la invasion francesa, y con las cuales, á pesar de súplicas y amenazas, sostuvo los derechos de los súbditos pontificios; y se robustece más todavía, si se observa que Pio VII ocupaba al propio tiempo el primer lugar en la gerarquía eclesiás-

tica, y que la guerra contra el Pontífice era tambien guerra contra la religion. Las súplicas y amenazas no aumentaron sus concesiones á un gobierno de hecho, ántes bien declaró, que insurrecciones y conspiraciones eran manantiales de desastres y escándalos.

«Los súbditos pontificios eclesiásticos ó seglares no pueden, dijo, considerar como lícitos los actos encaminados directa ó indirectamente á secundar una usurpacion tan notoriamente injusta y sacrílega. Dedúcese de aquí:

»En primer lugar, que no sería lícito prestar conformidad á las órdenes del gobierno para prestarle algun juramento de fidelidad, de obediencia ó adhesion, expresado en términos ilimitados, y que llegase á una fidelidad y aprobacion positivas; este juramento seria complicidad con el gobierno usurpador, pues tenderia á robustecerlo, y en cierta manera, á legitimarlo; seria un juramento de infidelidad y traicion al soberano legítimo, contrario á las protestas y reclamaciones hechas por el Sumo Pontífice en nombre de la Iglesia y en el suyo propio contra injusticia tan notoria; seria un juramento fecundo en escándalos, favorecedor de un acto que sólo puede producir peligros para la fe, y causar la pérdida de las almas: *in periculum fidei, et in perniciem animarum*; en suma, seria un juramento bajo todos aspectos injusto, inícuo y sacrílego.»

«En segundo lugar, se deduce, que á nadie es lícito aceptar, y mucho ménos solicitar empleos ó cargos, cuya trascendencia seria, de manera más ó ménos directa, reconocer, secundar y afianzar al nuevo gobierno en el ejercicio de un poder usurpado.» (Correspondencia auténtica y completa de los ministros de Su Santidad con los delegados del gobierno frances: instruccion del 22 de Mayo de 1808, art. VII-IX. Palermo 1809.) El artículo XII permite á los súbditos pontificios, si no pueden abstenerse de ello sin grave peligro ó perjuicio, prestar juramento en los siguientes términos: «Prometo y juro no tomar parte en ninguna conjuracion, no conspirar ni rebelarme contra el actual gobierno; someterme y obedecerle en todo aquello que no sea contrario á las leyes de Dios y de la Iglesia.» Hállase una declaracion parecida, ó aun más terminante, en el juramento que Pio VI permitió prestar cuando la tempestad del 93 le arrojó al destierro de Valence (*a*);

(*a*) V. Baldasari. *Recit des malheurs et des souffrances du glorieux*

y cuya insigne moderacion es tanto más digna de ser admirada, cuanto que no pudiendo nunca el Sumo Pontífice ser enteramente privado en los países católicos del gobierno *de hecho* en el órden espiritual, está siempre en posesion del primitivo principio de la autoridad temporal en los Estados Eclesiásticos (545.) Pero tambien respecto de otros pueblos observó la Santa Sede igual línea de conducta, como lo prueba la declaracion hecha por N. S. P. Gregorio XVI, y las siguientes palabras de la *Quotidienne*.

«La mañana del 12 de Mayo fué recibido en audiencia particular por el Papa el vizconde de Carriera, plenipotenciario de Portugal en París, el cual puso en sus manos una carta de Doña María de la Gloria que le acredita como encargado para una mision especial cerca del gobierno de la Santa Sede. Estas son las palabras empleadas por el *Diario oficial*, y ellas bastan para desmentir cuanto se habia dicho de haber sido recibido por Su Santidad un embajador portugués, que debia residir en Roma. La verdad es, que el enviado de Doña María sólo llevó encargo de hacer proposiciones relativas á los asuntos religiosos de aquel país, para reconciliarlo con la Santa Sede. Como jefe de la Iglesia, el Papa debió escucharlas: es probable tambien que las aceptase; pero como soberano, nada habia de censurable en sus relaciones políticas con el rey D. Miguel, y es inútil que los diarios revolucionarios se afanen en sacar partido de dicho recibimiento, poniendo en contradiccion consigo misma á la corte romana. Gregorio XVI se apresuró á dar á D. Miguel la hospitalidad debida á su desgracia y gerarquía; reconoció el título que este rey recibió de los portugueses y de una asamblea nacional, y no ha dejado de dársele en el *Diario oficial*, así como en todos los actos públicos. Si con el tiempo razones de Estado obligasen al Papa á tratar con el gobierno de hecho, la declaracion general que publicó en 1830, á propósito de esta clase de gobiernos, habria quitado de antemano á dicho reconocimiento toda significacion perjudicial al derecho: porque en los actos de la corte pontificia, el derecho fué siempre expresamente reservado.» (*Quotidienne* 2 de Junio de 1841.)

Pontife Pie VII, Modene, 1842, t. III, p. 194. No sólo se jura allí no tomar parte en conspiraciones y sediciones, sino que se promete ademas, *fidelidad y adhesion á la república y á la constitucion, salvos siempre los derechos de la religion católica.*

Infinitos testimonios podria añadir aquí que confirman la completa neutralidad observada siempre por la Santa Sede respecto á los gobiernos de hecho. Las últimas revoluciones contemporáneas nos han demostrado aun con mayor evidencia, de qué manera el Sumo Pontífice, sin declarar ni definir la *cuestion de derecho*, procede prácticamente con los gobiernos nacidos de una revolucion ó contrarevolucion, como si los reconociese *de hecho*.

LXXXIV.

REFUTACION DE BECCARIA.

No se admirará el lector al verme en el presente caso en franca oposicion con el célebre libro *De los delitos y las penas*. Partiendo de opuestos principios, debo deducir consecuencias contrarias; asi es que debo señalar en este lugar algunos de los errores contenidos en el § 39, donde sostiene dicho autor: «que fueron aprobadas por la autoridad injusticias fatales... por haberse considerado á la sociedad más bien como asociacion de familias que como reunion de hombres.» La lectura completa de este párrafo sugerirá á toda clase de personas las siguientes observaciones:

1.ª Estas injusticias lo son merced á *un punto de vista falso*; por consiguiente, deberia sostenerse que la sociedad no es una asociacion de familia, lo cual es una paradoja.

2.ª Caso de que la sociedad se componga de familias, será una república formada de monarquías... poco á poco se infiltrará en ella el espíritu monárquico, etc.» Todas estas observaciones presentan una faz verdadera (si se hace extensivo el nombre de monarquía á una sociedad sin independencia); traducidas al *lenguaje vulgar*, significan que cuando el gobierno doméstico predispone al hombre á la sumision, se refleja aquel espíritu de disciplina en el órden político. ¡Horrible calamidad para Beccaria! ¡Dicha suprema para los individuos y jefes de Estado!

3.ª «Si la sociedad se compone de familias, en cada cien mil hombres habrá 80 mil libres y 20 mil esclavos.» Indudablemente, si se da nombre de esclavitud á la condicion de hijo, de esposa ó de criado, y si no consideramos la obediencia filial distinta de la sumision servil (435).

4.ª «Si el Estado es reunion de hombres, la familia ya no representa la subordinacion del dominio, sino la del contrato... y los hijos se someterán al jefe de la familia para disfrutar de su parte en las mejoras.» Esta flor dedicada al amor filial no honra al corazon del escritor. ¡Amar á su padre *para que le mejore en su herencia*! ¡Oh rasgo sublime de ternura!

5.ª «El amor al *bien de la familia*, ídolo vano, sólo derrama sus beneficios sobre un número muy reducido.» Aquí tenemos á Beccaria ajustando con Mazzini la *santa alleanza*, etc., (§ VI, p. 11 y sig.): «En el dia, ¡gloria á los gobiernos! las familias dan harto frecuentemente lecciones de interes privado á los hijos que educan; los propietarios quisieran ejercer el monopolio de sus bienes! etc.» Lo dicho, Mazzini puede reclamar el título de continuador de Beccaria. Por lo demas, no me parece opuesto al sentido comun que el que no cuenta con una gran fortuna, la destine preferentemente á los intereses de su familia; pero que quien tiene asido el cuerno de la abundancia, aprenda en la liberalidad doméstica la política, ni más ni ménos, segun opinion del autor, que la libertad del hogar predispone para la del foro, no me parece tan mollar.

En el § 689 y en el siguiente, he probado que la felicidad de la familia no es un *vano ídolo*, y si ya no hubiésemos visto al buen sentido en lucha con todas las contradicciones imaginables, nos admiraríamos al hallar todavía un filósofo que nos enseña la existencia de un *sér* para el cual no debe haber dicha, ó nos indignaríamos al ver sostenida por un hombre la proposicion, de que la familia no constituye un *sér*. Queda una vez más demostrado, que el postrer resultado de todo sistema epicúreo es la extincion de toda idea humanitaria.

6.ª «Los afectos de familia se fortalecen á medida que el sentimiento nacional se debilita.» Hasta este siglo, que ejerce el monopolio de las luces, todo el mundo habia creido que los ciudadanos más interesados en la conservacion del órden son los hombres que más se afanan por la felicidad de su familia; pero Beccaria es fecundo en *ideas nuevas*. Siguiendo estos principios, así los cuerpos legislativos como los consejos administrativos deberian componerse de hombre *sin casa ni hogar*, de *vagabundos*, de piratas de la sociedad, y cuya triple coraza de metal, impenetrable á todo afecto doméstico, y á todo interes de familia, no ostentase otra divisa que la felicidad pública. Indudablemente «el alcance de las miradas de

la mayor parte de los legisladores fué en este punto muy limitado.»

Al suprimir el amor de la familia, combatiendo ademas el templo de este *vano ídolo*, preparaba Beccaria el terreno á ese hormiguero de sectas que hubieran querido acorralar en los bosques á la civilizacion humana; entre otras, á aquella secta que hace veinte años decretaba «la abolicion de la familia individual, porque desparrama los afectos, introduce la discordia en la universal fraternidad, y, para decirlo de una vez, aparece como manantial inagotable de todos los males que amenazan al mundo con próxima ruina (*a*).» Así disparatan las inteligencias que al renunciar á la moral cristiana renunciaron el sentido comun. Si Beccaria, Mazzini y los comunistas niveladores leyesen atentamente en el catecismo de la doctrina cristiana el cuarto mandamiento, sobre el cual se funda la caridad con el prójimo, deducirian de él con el Angel de la escuela, que debemos amar especialmente á los que están unidos con nosotros por lazos de sangre: *ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt à nobis specialius diligendi. Summ.* 2, 2, q. XXVI, 8.

(*a*) *La Scienza e la Fede.* Nápoles 1841, 12 de Diciembre: *Doctrina de la secta Comunista igualitaria*, t. II, p. 436.—V. á Borruel, *Memoires pour l'histoire du Jacobinisme*, y los diarios de aquella época sobre las ideas y proyectos de los socialistas.

FIN DE LAS NOTAS DEL LIBRO TERCERO.

NOTAS DEL LIBRO CUARTO.

LXXXV.

MORTIFICACION CRISTIANA.

Sólo el cristianismo ofrece á las meditaciones del legislador y del estadista la inteligencia y la práctica de esta grande ley social, que sólo él *comprende*, por ser la obra de un *Dios crucificado*; que sólo él *practica*, porque espera en Cristo crucificado la resurreccion para una gloria inmortal. De aquí la idea y el amor á la *mortificacion*, virtud esencialmente cristiana, cuyo nombre inspirado por la enseñanza de Jesucristo (*a*) á la pluma de San Pablo (*b*), es hoy negado por tantos hombres, que se llaman amigos de las luces y del órden social, y que no obstante se constituyen en destructores del escudo de la sociedad, que no es otra cosa que el *mútuo sacrificio* (§ 317). «¿Qué bienes producen para el mundo y la patria las austeridades de los frailes?» Esto preguntaba Helvecio (Buhle, *Hist. de la filos.*, t. XI, p. 29), y de entónces acá hemos visto (y qué no hemos visto?) formarse las sociedades de Saint-Simon, de Fourrier, del falansterio etc., todas encaminadas á *rehabilitar la carne*, y á fundar la honestidad en el concierto de los intereses ó sobre el goce de los placeres materiales. ¿No veian estos discípulos de la ciega obediencia á su manera, que al decir al hombre: sé virtuoso, *porque* sólo la virtud te proporcionará riquezas, honores y placeres, no hacian más que alimentar las pasiones mismas que, al llegar á cierto grado, predisponen al hombre á sacrificárselo todo, hasta el deber? «Estamos convencidos,

---

(*a*) Nisi granum frumenti *mortuum* fuerit.
(*b*) *Mortificationem* Jesu Christi in corpore vestro circumferentes.

dice un diario protestante (*a*), de que la desventura de la clase jornalera es efecto de haber sido repudiada en el siglo XVI, la autoridad de la Iglesia... Con la caridad evangélica, con el mérito de la pobreza voluntaria y de la propia abnegacion, la Iglesia habria suavizado el dominio del capitalista, moviéndole con el recuerdo de otra vida. La Reforma, al trastornar la fisonomía de la sociedad, sustituyó el interes individual á la doctrina de abnegacion y pobreza voluntaria, y suprimió los institutos que con el contraste evitaban que se diera rienda suelta á los excesos del egoismo... El resultado fué poner el trabajo absolutamente á merced del capital, y rebajar para el jornalero hasta el minimum posible los medios para atender á su subsistencia.»

Por el contrario, la política cristiana, que no niega á la debilidad humana los consuelos de la naturaleza, por más que traiga á la memoria su insuficiencia y peligros; esa política, cuyas lecciones y ejemplos tienden á desprender el corazon de los bienes terrenos, miéntras permite su uso; esa política divina sabe incitar al hombre sin resorte alguno corruptor, y permite á los gobiernos que la toman por norma, conciliar el poder para obrar con su estabilidad y duracion.

No quiero decir con esto que todas las sociedades cristianas amolden á esta ley su existencia y sus actos: formadas de hombres, contienen semillas de corrupcion, como dije en otro lugar (nota LXXII). Pero como quiera que se vivifican en una sociedad, hija del cielo, que infunde en ellas su espíritu, imprimiéndolas una direccion divina hácia un fin celestial, se empapan incesantemente y se regeneran en las aguas vivas de la fuente inagotable. Obsérvalo así un escritor protestante, cuando dice respecto á la sociedad de la Edad Media: «Ciérnese cierta idea moral sobre esta sociedad inculta (*b*), que se atrae el respeto de los hombres cuya vida apénas refleja la imágen de aquella edad. Indudablemente el cristianismo debe ser contado en el número de las principales causas de este hecho: su carácter consiste precisamente en... poner á la vista del hombre un modelo superior en sumo grado á la realidad humana, y en incitarle á que lo imite.» El clero sigue siendo *sal de la tierra*, en medio de las invasiones de las hordas del Norte, de los estragos del protestantismo y de la impiedad, y de

(*a*) V. *Annali di Sc. relig.*, t. XVIII, p. 438.
(*b*) Guizot, *Civ. franc.*, l. XXXIV

inaudito desenfreno del socialismo moderno. Porque es así, y porque conocen que así es los fieles servidores de aquel que fué *homicida desde el principio*, á falta de hechos en que fundar sus acusaciones contra ciertos actos de mortificacion, preguntan: «¿para qué sirve el ayuno de Cuaresma? ¿para qué la abstinencia del cartujo y del mínimo; la soledad, la pobreza y humildad del capuchino y del camaldulense? ¿*De qué sirve todo esto*?...» Todo esto sirve para enseñar al cristiano que, fuera del dominio de los sentidos, existe una felicidad superior á los goces sensuales; para avergonzarle por los excesos de su lujo, de su gastronomía y de su voluptuosidad; para ayudarle cuando se siente flaco á romper sus ligaduras de flores; para proporcionar á los privados de bienes de fortuna ventura y descanso y resignacion en medio de una vida afanosa; y ademas sirve para conseguir que estos dejen á la sociedad en una paz que podrian turbar. Protesta constante de la virtud contra los halagos de los sentidos, á los cuales no resiste la debilidad del mayor número de los hombres, estos son ejemplos que incesantemente les recuerdan que si es lícito buscar algun solaz, no es lícito hacer de los placeres la meta de nuestros afanes. (31, 289, 392.) Verdad es que el Evangelio nos ofrece estas enseñanzas; pero, como muy oportunamente observa Balmes (t. II, c. 30, y en nota), para que se pueda palpar en alguna manera la realidad de una doctrina, es preciso que *tome cuerpo, fisonomía* en cualquiera institucion, debiendo tambien perpetuarse por este medio la mortificacion y la caridad, la pobreza y la humildad evangélicas. Este fué el fin de la institucion de las órdenes monásticas, las cuales nos ofrecen la práctica de las más heróicas virtudes del Evangelio, nos aconsejan y alientan con sus ejemplos, y atraen gran número de hombres á su seno, por más que la autoridad de la Iglesia, siempre prudente y discreta, á nadie obligue á hacerlo.

LXXXVI.

TRATA DEL LUJO.

Á estas consideraciones desatendidas alguna que otra vez, no sólo como exagerados rigores, sino como errores políticos, opónese que el lujo alimenta la actividad comercial y que es azote de

la pereza; ventajas, se dice, cuya trascendencia puede muy bien contrarestar las razones opuestas. Los hombres prudentes y estudiosos hallarán materia digna de sus reflexiones en la contestacion que dió á una obra impía, *El Espíritu*, el Cardenal Gerdil, uno de los más profundos filósofos del siglo XVIII. (T. V de sus *Obras*, p. 373, sobre el *lujo*.)

Pero como las ciencias económicas desde aquella época se han cultivado mucho, recurriremos al testimonio de uno de los más célebres economistas modernos, de Say, cuya autoridad no sólo confirma que el lujo es sepulcro de la riqueza de los Estados, sino que ademas refuta los sofismas que la impudencia del siglo anterior presentaba en apoyo de sus excesos. (Véase su *Tratado de economía política*.)

«La experiencia, dice, confirma el raciocinio: es tan poderosa la naturaleza de las cosas, que, á pesar de los esfuerzos hechos por el lujo para desviar de la pobreza las miradas, esta le sigue siempre para maldecir sus excesos, y porque sus gastos innecesarios é inconvenientes van á perderse en el abismo de la disipacion.

»Quien convida á gastar, podria decirse que alienta á la ganancia. Indudablemente, si esta fuese cosa tan fácil como el despilfarro, y si el gasto ocasionado por el lujo no fuese, por otra parte, un robo hecho á la produccion. El lujo, por lo demas, disipa en un momento lo que el trabajo produce sólo lentamente; por cuya razon la mayor y más pronta ganancia se buscará por medios ilícitos, como más expeditos.

»El lujo, se añade, sólo consume superfluidades de interes baladí. Norabuena, ¿pero estos objetos, por insignificantes que sean, cuántos sudores no costaron? Y si estos intereses hubiesen sido destinados á objetos más útiles ¿cuánto más provechosos no hubiesen sido para la sociedad?

«Escritores hay que al hacer la apología del lujo, no se ruborizan de añadir á ella la de la opresion y de la miseria. Si no fuesen pobres los artesanos y jornaleros, dicen, se negarian á trabajar. Es un error: si en realidad hiciese la pobreza trabajador al hombre, no habria ninguno más activo que el salvaje, y no obstante, no le hay más indolente. Depongan los ricos ese inhumano temor, y convénzanse de que un pequeño haber proporciona la satisfaccion de algunos deseos, y que esta satisfaccion estimula á aumentar el capital. *Comiendo, se excita el apetito.*»

Tales son las ideas de J. B. Say: léase su teoría en su obra

misma, aplíquese al conjunto de su sistema de economía política, y en él se hallará el homenaje más hermoso que la ciencia de la riqüeza de las naciones pueda tributar á la sabiduría de la moral cristiana. ¿Qué necesidad habia de que una obra tan fecunda en saludables consejos llevase el sello de sarcasmo y blasfemia volterianos? ¿Cómo un escritor que no carece de discrecion en el discurso, ni de elegancia en el decir, se atreve á emplear, dirigiéndose *á la mayoría de los franceses*, un lenguaje (*a*) tan opuesto á lo que la conveniencia y la piedad exigen, como contrario, deberíamos añadir, á sus ideas económicas? Porque esa misma religion que adorna *las imágenes de María y de los santos* (tomo I, p. 142), inspira asimismo *excelentes testamentos*, y á ella somos deudores de *muchos hospicios y de muchos establecimientos de enseñanza* (Ibid. p. 138). Esa religion que, segun Say, es dañosa á las naciones por la holgazanería de sus órdenes contemplativas, (¿los individuos de estas órdenes serian todos comerciantes si viviesen en el siglo?) no las mueve al ménos á hacer voto de gastar lujo, ni las inclina á gastar *mucho dinero en ornamentos*, etc. Ademas, nos parece que el adorno, por ejemplo, de una imágen de Nuestra Señora se halla superabundantemente compensado con la pobreza de miles de solitarios; así como la *ociosidad* de estos está muy pagada con los capitales que dejaron en el mundo, con los esfuerzos que hacen si su vida es digna de su profesion para inspirar á los pueblos la sobriedad, el amor mútuo, la aplicacion al trabajo, y finalmente, con los tesoros de saber y erudicion que sus sábias vigilias lograron juntar (*b*). La gloria de estos monumentos

---

(*a*) No sólo los sacerdotes condenarian este lenguaje, pues Bentham, que nada tiene de sacerdote, dice: «cuando un acto irreligioso, causa á los hombres algun dolor, castigadlo..... castigadlo tanto más severamente, cuanto mayor sea el número de las personas á quienes impresione desagradablemente.» (*OEuvres*, t. III, p. 177.)

(*b*) Muchas veces se ha dicho que todos los religiosos de la Edad Media descuajaban con una mano nuestros campos y guardaban con la otra los tesoros de la historia y de la literatura antiguas, al mismo tiempo que nos legaban la historia y las ciencias de su propia época. Religiosos fueron tambien (Benedictinos, Bolandistas, etc.), los que recopilaron en cuerpos de obras especiales los monumentos conservados por sus antecesores. (V. Aug. Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*; Alf. Michiels, *Histoire litteraire de la France.*) Sacerdotes fueron en su mayor parte tambien, y muchos de ellos frailes, los que libraron del olvido la historia y la lengua de los pueblos de un nuevo mundo, al mismo tiempo que atraian aquellas naciones á los caminos de la verdad, de la virtud y la felicidad. Los escritores que cogieron algunas espigas de oro de esta

puede muy bien rivalizar con las vocalizaciones de una cantatriz ó con los trinos de un músico, que Say no se desdeña de colocar entre las producciones sociales, bajo el epígrafe *producto inmaterial*. (Ibid p. 146.)

LXXXVII.

ACERCA DE LA MENDICIDAD.

Esta apología de la mendicidad se debe á la pluma de Bentham (*a*), el cual se manifiesta en este punto ménos implacable que la turba multa de los *utilitarios*. Su moderacion se muestra tambien en la manera de plantear el problema del impuesto de los pobres. Ante todo, dice, se deberia averiguar las clases de pobres que existen; despues las causas de la mendicidad: ademas, el medio de enseñar al pobre el modo de ahorrar; en cuarto lugar, los caudales que mejor pueden soportar esta contribucion; y por último, la exacta economía de su reparto. Estas cuestiones surgen del principio fundamental adoptado por Bentham, á saber: que el *legislador debe establecer un impuesto destinado á los pobres*.

Tres son las razones en que apoya este principio: 1.ª Si se deja abandonados á los pobres á merced de la compasion pública, pueden surgir dudas respecto á si la limosna sirve para auxiliar la indigencia ó para fomentar la holgazanería; 2.ª el impuesto pesará comunmente sobre los ménos ricos, como ménos avaros; 3.ª caerá en manos de los más osados en pedir, ordinariamente los ménos necesitados entre los pobres.

Estas razones son ciertamente de gran peso para los protestantes; pues no teniendo su filantropía gran virtud para abrir

---

copiosa mies, tejiéronse con ellas una brillante corona literaria. (Chateaubriand.) «Olvídase hoy que ellos fueron los primeros que penetraron en aquel mundo durante tanto tiempo ignorado, y que lo dieron á conocer á la Europa sábia. Se podria formar una biblioteca bastante numerosa con las obras de los Jesuitas (y de las otras órdenes) sobre los diferentes pueblos de Asia y América, su orígen, idioma, costumbres, historia, artes é instituciones. La Biblioteca Imperial de París posee en este género riquezas inéditas, que aun hoy podrian tener gran valor.» (De Ravignan. V. tambien Chateaubriand. *Voyage en Amerique, langues des Sauvages.* Crétineau Joly, *Histoire de la compagnie de Jésus*, t. IV, c. 3.)

(*a*) *Oeuvres*, t. I, p. 72 y sig.

la bolsa del rico, tienen necesidad de *tasar* la limosna. Mas entre los católicos, donde cada párroco cuida especialmente de los pobres cuyas necesidades conoce, las mismas razones prueban cuán prudente es que pasen las limosnas por manos que tan hábilmente sondean la llaga, y con tanta caridad saben curarla.

¿Pero prueban tambien dichas razones que sea preciso tasar la limosna? No lo creo: primero, porque el Estado sólo debe intervenir cuando los individuos ó las sociedades particulares sean insuficientes para aliviar á los desgraciados (728). Asi lo confiesa Bentham (*a*), pero sin señalar la verdadera causa. El dar limosna al pobre es deber del hombre; si este cumple con él espontáneamente, ¿por qué poner trabas á la práctica de esta virtud? 2.° Dice Bentham que estas limosnas mantienen la holgazanería; y en verdad que, suprimida la limosna, pronto se extinguirian de raiz los pobres. Pero ¿por qué condenar sólo la holgazanería en el menesteroso? Vosotros que cifrais la dicha en los pasatiempos, ¿cómo os atreveis á prohibir al desgraciado la diversion de holgar, miéntras permitís al rico, miéntras le obligais á arrastrar su *indolencia* de círculo en círculo, y de teatro en teatro? Ese rico á quien la fortuna sirve refrigerantes sorbetes ó licores que le embriaguen ¿es, á vuestro juicio, un hombre más activo que el menesteroso que, á los pálidos rayos del sol de invierno, se come la cazuela de sopa que acaba de mendigar?

3.° El mendigo, responderán, vendrá á parar de la holgazanería á la miseria, y de la miseria al crímen.—¡Como si la holgazanería del rico fuese todo inocencia! Pero aun concediéndolo, hé aquí que por este mismo motivo es un precioso tesoro en el catolicismo esa universal caridad, tan frecuentemente convertida por sus enemigos en arma contra la Iglesia y las órdenes monásticas; porque sin la caridad, el desgraciado privado de todo asilo sentiríase arrastrado al crímen por una pobreza suma, siendo de notar que el socorro que la caridad le da, no es el incentivo con que la abundancia, el deleite y la independencia convidan á la holganza. ¡Cuánto más agradable es á los ojos del haragan un socorro *legal*, que reclama como un derecho!

4.° Por lo demas, no nos proponemos alimentar al holgazan, sino

(*a*) «Si bastasen las contribuciones voluntarias, deberia procurarse que la ley no interviniese.» (l. c.) ¿Cómo conciliar esta idea con los cargos que se hace á los católicos por las superfluidades de su caridad?

socorrer al pobre.—¿Pero es la contribucion medio proporcionado á este fin? Administranse sus productos por empleados públicos; ¿y quién ignora los gastos de estas administraciones y, á veces, sus fraudes? De miles de libras esterlinas recaudadas por el impuesto de los pobres en Inglaterra, ¿cuántas no desaparecen ántes de llegar á manos del menesteroso? ¿Cuántas veces no se ven detenidas en su camino, ó vienen á ser presa de hombres *recomendados* por la proteccion de un grande, más bien que por su pobreza? (V. Rubichon, *Influencia del clero*, c. II, 24.—Villeneuve Bargamon, *Econ. polit.*, lib. IV. c. 3.)

5.º Búsquense, pues, otros medios para combatir la holgazanería, sin llegar á la crueldad, sin exponerse á dejar morir de hambre al verdadero pobre cuando tratamos de extirpar la pobreza fingida.—Dado caso que las *prodigalidades* de la caridad proporcionasen á algun haragan el medio de vivir cómodamente á costa del trabajo ajeno, los enemigos de la Iglesia no deben ignorar, que la industria del católico es tributaria de su caridad, y que no considera la limosna como medio de librarse de la vista del pobre (*a*), sino como acto de sincero y desinteresado amor.

LXXXVIII.

LA CARIDAD CATÓLICA.

Para confirmar las teorías filosóficas con la historia, basta abrir los anales de la Iglesia y poner de manifiesto las obras que la caridad católica produjo en todos los siglos para bien temporal de la humanidad. Familiarizado el hombre con estas maravillas, no admira ya esos inapreciables beneficios dispensados á ciertas necesidades extraordinarias y apremiantes que hacen resaltar más su valor. El ver diariamente á miles de personas dedicadas al alivio de los enfermos, á la enseñanza de los niños, á la asistencia de los moribundos, al cuidado de los apestados, á la redencion de cautivos, y al consuelo de los prisioneros, ha llegado á ser tan ordinario, que ya no llama la atencion, y sólo quizá produce en algunos de nuestros filántropos una sonrisa indiferente.

No emprenderé la tarea de enumerar todas las maravillas ins-

(*a*) Bentham y Say, *Econ. polit.*, t. III, p. 130.

piradas por el espíritu de Jesús Nazareno, que hace diez y ocho siglos están derramando en el mundo vida y beneficios (*a*); pero no puedo resistir al deseo de mencionar algunas, recientemente debidas, no ya á hombres consagrados al servicio de Dios en el claustro ó en el templo, sino á los que viven en el siglo. Patentizar el apoyo que una política prudente encuentra en esta materia en el espíritu del cristianismo, equivale á cooperar á que se desvanezcan las prevenciones, nacidas, no ya de perversidad de corazon, sino de una manera de ofuscacion del entendimiento; es tanto como alentar á los católicos todos á que rivalicen entre sí en caridad. Por lo demas, me concretaré al ejemplo que ofrece Francia, cuyas obras y celo me son más conocidos.

Sin contar los subsidios anualmente concedidos para acudir al remedio de las necesidades imprevistas, para alentar á los que acometen alguna empresa de interes general, ó se consagran á la enseñanza de la niñez; los subsidios extraordinarios del Estado, que han llegado á ser uno de los ramos de la administracion, no dejan de ser, en gran parte, consecuencia del espíritu cristiano que anima á los pueblos, preservándolos del egoismo.

Spiritus intus alit.....
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Æneid. VI.

Las principales obras de caridad privada que hoy (1854) existen en aquel pais son:

La de la enseñanza, que reclama hombres de tanta abnegacion como saber. Para ponerla al alcance de los que la necesitan, los vecinos de muchos pueblos se imponen contribuciones voluntarias, y sostienen esos maestros modestos y sencillos que, bajo el nombre de Hermanos de la Doctrina Cristiana, encaminan por la senda de la virtud á la clase más numerosa de la sociedad, al mismo tiempo que la familiarizan con las ideas indicadas por los economistas (*b*); á más de medio millon ascienden los niños por ellos enseñados para ventura de Francia. En otras poblaciones, bajo la direccion de los párrocos, y por una regla en cierta manera religiosa, se fundan seminarios de maestros y maestras por medio de congregaciones formadas con este fin.

(*a*) «Pertransiit benefaciendo et sanando.» *Act. Ap.*
(*b*) Droz, *Principios de Economía política.*

Pero comunmente no empieza la enseñanza de los niños hasta tener estos seis ó siete años: ¿qué hacen en el hogar paterno miéntras llegan á esta edad? Cuando son muy pequeñitos enredar, distraer á sus padres del trabajo, tal vez aprender de estos ó de sus vecinos un lenguaje indecente é indecorosas maneras: esta es para considerable número de tiernos niños la brillante aurora que les sonrie al abandonar la cuna. Por fortuna vinieron las Salas de Asilo (*a*), donde desde la edad de tres años pueden los niños, libres de todo peligro, adquirir un tinte de los conocimientos más importantes, y acogidos en el seno de la caridad, dejar desembarazados á sus padres para ganar el diario sustento. Muchas eran las madres que para conseguir esto, recurrian en Inglaterra á un narcótico, cuyos funestos efectos ignoraba su amor, pero que adormecia á sus hijos durante las horas de trabajo: á fin de que desapareciese esta costumbre, aun para niños de más de tres años, fundóse un nuevo establecimiento de caridad llamado *Créches*.

Existen en el hogar doméstico peligros para la adolescencia, que en él puede verse expuesta y sacrificada por unos padres desnaturalizados. Una asociacion de personas piadosas busca á estas desgraciadas víctimas, y se encarga de su enseñanza *gratuita* con la condicion de que renuncien los padres á ver á sus hijos, á quienes se educa léjos del contagio de la casa paterna, hasta que llegan á mayor edad.

Hay clases enteras de gentes que viven de su trabajo, tan estrictamente sujetas al salario, que la privacion de él en una sola semana puede arrastrarlas al crímen. A este número pertenecen las diferentes especies de criados, ayudas de cámara, etc.: cuando se encuentran sin colocacion, se encarga una sociedad piadosa de proporcionarles habitacion en un asilo comun. y de buscarles casa donde servir.

Lo mismo se hace con los artesanos que por hallarse sin taller, ó por pasar de una ciudad á otra, no tienen trabajo: diferentes asociaciones les proporcionan morada y ocupacion, entre ellas, la de San José, que no contenta con atender á las nece-

(*a*) Algunos escritores atribuyeron falsamente el honor de su fundacion á los protestantes. Villeneuve Bargemont demuestra que su primera idea se debió á las Hermanas de la Caridad francesas.

sidades del cuerpo, les proporciona ademas enseñanza religiosa. Más lastimosa es todavía la situacion de los presos de ambos sexos que obtienen su libertad. A señoras francesas se debe la fundacion de un asilo en donde son acogidas las jóvenes que los tribunales las entregan ántes de cumplir el plazo de su condena. Allí reciben enseñanza moral y religiosa miéntras aprenden un oficio y el gobierno de una casa: así que llega el dia de su completa libertad, merced á las gestiones de las señoras asociadas, son aquellas infelices colocadas en alguna casa de comercio, en talleres, etc. Más de ochenta de ellas (*Diario de las dos Sicilias*, 4 de Marzo de 1844), devueltas á la sociedad, repararon con su conducta intachable una niñez más desdichada que criminal. Diferentes sociedades han conseguido igual objeto respecto á los jóvenes encarcelados.

Las Conferencias de San Vicente de Paul, que desde Francia se han extendido de manera tan rápida por Italia, España, Bélgica é Inglaterra, van á socorrer al pobre vergonzante en su solitaria bohardilla. La asociacion de la Maternidad, compuesta de generosas señoras, proporciona á las mujeres en cinta las más exquisitas comodidades, puestas sólo al alcance de los moradores de los palacios. Muchas sociedades se dedican en los hospitales al cuidado de los enfermos; otras los asisten en las casas particulares, y sus individuos pasan á la cabecera del doliente dias y noches prodigándoles consuelos religiosos. Finalmente, las desdichadas víctimas de la prostitucion encuentran refugio en la sociedad del *Buen Pastor*, compuesta de señoras respetables por su piedad, edad y prudencia, que les tienden la mano para guiarlas y fortalecerlas en la senda de la virtud y proporcionarles medios de vivir honradamente.

¿Pero es posible completar este cuadro? Cuánto quedará por decir sobre las *Juntas de Beneficencia*, la enseñanza de los prisioneros, la instruccion de los sordo-mudos, las cajas de ahorro, las suscriciones en favor de los niños expósitos (*a*), los hospicios de los ancianos, y otras cien fundaciones de la beneficencia cristiana! Todo esto demuestra cuánto pueden las asociaciones particulares para conseguir la felicidad de los Estados, cuando no se

---

(*a*) V. *Le Siècle*, 26 de Diciembre de 1841; Alban de Villeneuve, *Economía política*. V. tambien sobre estas instituciones, *Les Entretiens de Village* del vizconde de Cormenin.

pone obstaculos á las generosas manos de la caridad cristiana, cuyo discernimiento sabe socorrer al necesitado sin fomentar la pereza.

LXXXIX.

ACERCA DE LA SEPULTURA.

La impiedad, que no retrocede ante ninguna infamia, halló en este derecho y este deber social pretexto para insultar á la religion y á las conciencias. La célebre causa formada en 1736 en Francia con motivo del enterramiento del cirujano Boileau, fué el primer paso dado en esta materia (*a*), al cual, andando el tiempo, se siguieron otros en honor de Voltaire, de Gregoire, etc. No discutiré en este lugar las objeciones hechas con tal motivo (*b*). Esa *devocion* de la impiedad á las misas de difuntos, y las persecuciones contra los católicos, no son más que un episodio de esta tiranía. De ello trataré con más latitud cuando ponga de manifiesto los derechos de la sociedad en punto á religion. Nadie ignora, por lo demas, que estas violencias no tenian más objeto que ultrajar á la conciencia de los pastores y á la religion de los pueblos por medio de los Parlamentos, abogando por la tolerancia y la libertad de conciencia. Donde quiera que esta intolerante *tolerancia* haya hecho sentir la dulzura de sus costumbres, y haya existido esa *libertad* de oprimir, ha habido empeño en obligar á la Iglesia á que dé tierra sagrada y dedique sufragios por sus más infames perseguidores y renegados; por los que en vida no han pisado el umbral de una iglesia, y no se han acordado de los ritos cristianos más que para mofarse de ellos.

XC.

LA TEORÍA DE LA EXPIACION Y LA DE LA DEFENSA.

¿Podria prometerme haber presentado en esta materia el ramo de oliva á los dos bandos que se han declarado (*c*), el uno por la

(*a*) Merlin. *Diccionario*, art. *Sepultura*.

(*b*) Encuéntrase una breve, elegante y luminosa refutacion de ellas en los *Pensées sur le Christianisme* de Droz.

(*a*) Véase en el *Giornale di statistica* la erudita disertacion del ilustre

pena *vindicativa* y el otro por la pena *defensiva*? Consideraríame dichoso si consiguiese que ajustasen las paces, demostrándoles que el mejor partido es aceptar, para conciliarlas, ambas teorías, si se quiere explicar perfectamente los hechos y conservar á las penas carácter humano (803): porque si los diferentes fines sociales pueden hacer que predomine uno ú otro de los fines penales, estos nunca deben separarse (806). Ni aun *pueden* separarse, pues, como lo observa muy bien Amari, los que siguen la teoría de la expiacion, abrazan sin notarlo la teoría de la defensa; de la misma manera que el sistema de defensa conduce forzosamente á la *expiacion* y á la *reparacion*. Por lo demas, estas teorías no son *por esencia* más sanguinarias una que otra: si pide sangre la expiacion, tambien se inclina al perdon; y aunque el sistema de la pena defensiva en teoría es avara de la sangre, en la práctica la derrama de la manera más inexorable. «Sólo en el sistema de la *expiacion* es lógicamente posible la impunidad, porque á su juicio el arrepentimiento, la satisfaccion y el perdon satisfacen las miras de la ley.» (Amari, c. I, p. 130.) La *impunidad* que acompaña al *arrepentimiento*, léjos de espantar á la sociedad, debe consolarla: no es ya la *impunidad* propiamente dicha, porque quien dice *arrepentimiento* (pœnitere), dice tambien *pena*. Es ademas la mayor de las penas que pueda sufrir el hombre racional, y sólo el hombre es capáz de sufrirla; esta es, por tanto, al mismo tiempo la más grande de las penas, y en grado sumo, la pena del hombre (pena moral, del corazon). (V. *Civilta cattolica*, t. VIII, p. 591 y sig.)

XCI.

DE LA SEVERIDAD DE LAS PENAS.

Si no llegasen ocasiones en que causa hastío responder á la calumnia, seria preciso poner aquí en evidencia la injusticia con que los protestantes é incrédulos vituperan á la Iglesia y á la Inquisicion como atizadoras de la hoguera en que perecieron Huss y otros herejes, en una época en que los tormentos y ejecucio-

---

profesor Emerico Amari sobre los defectos y la reforma de las estadísticas penales. (T. V, art. 2, p. 112.) Es digna de un talento profundo y de un corazon sensible.

nes llegaron á tal extremo de rigor en los tribunales seglares, que las sangrientas páginas de la historia hacen apartar la vista de ellas con horror al que las recorre. Esos declamadores deberian tener presente, que sus invectivas caen de lleno sobre el brazo seglar, cuyos actos se ajustaban á la legislacion de aquellos tiempos de ardientes convicciones; deberian tener presente ademas, que dos siglos despues las *benéficas* leyes del Reino-Unido levantaban cadalsos para los católicos, rasgaban sus entrañas, arrojábanlas al fuego, presenciando sus sacudimientos convulsivos, y despues de descuartizar á sus víctimas, colgaban sus ensangrentados miembros á las puertas de Lóndres, por exigirlo así la razon reformadora. (Bartoli *Inghilterra*—Bentham, *OEuvres*, t. II, p. 63.)

¿Pero á qué retroceder á la historia de los pasados siglos para encontrar una legislacion todavía más escandalosa por lo injusta, que horripilante por lo sangrienta? Léase en las obras de Bentham (*a*) el suplicio del negro, quizá hoy abolido, y dígase si no es llevar la injusticia hasta la impudencia, empeñarse en culpar á

(*a*) Bentham, t. II. p. 64. «Suspéndese al ajusticiado de una horca por medio de un garfio que se le introduce por el hombro, ó por el hueso del pecho, prohibiéndose bajo graves penas que se le preste el menor auxilio. Permanece en este estado suspendido durante el dia, bajo un cielo despejado, y expuesto á los ardorosos rayos del sol; durante la noche, á emanaciones frias y húmedas, etc. Cuando se le desuella, acuden allí miles de insectos, que hallan pasto chupando la sangre del desdichado que despues de pasar por diferentes grados de tormento, encuentra la muerte entre las horribles angustias del hambre y de la sed. Si se tiene en consideracion que todos estos tormentos duran no ya horas sino dias enteros, se reconocerá que semejante suplicio está al nivel de todas las crueldades consignadas en la historia.» Si han disminuido los tormentos, es no obstante preciso que desaparezcan por completo. No há mucho, (1854) anuncióse el tormento de un negro, que, al ver consumidas por el fuego sus ligaduras, se arrojó de un salto desde la hoguera en medio de la muchedumbre; pero el cual vióse arrojado de nuevo á las llamas.

En cambio se confiesa felizmente, que en otros Estados de América existen señores católicos que prodigan á sus esclavos los beneficios de la más generosa caridad, hasta el punto de hacerles temer el dia de su emancipacion como una condena. En la república de Nueva Granada apénas existen 10.000 esclavos para una poblacion de cerca de 1.900.000 habitantes. Una ley de 21 de Julio de 1821 liberta á los esclavos que nazcan desde aquella fecha, con la sola condicion de que permanezcan hasta cumplir 18 años en casa de los amos de sus padres, los cuales deben cuidar de su sustento y educacion. Al mismo tiempo fundóse una caja de *manumision*, donde ingresaba un impuesto sobre las sucesiones para la progresiva emancipacion de los demas esclavos: esta ley contínua en vigor.

la Iglesia atribuyéndola en los pasados tiempos un suplicio riguroso, en el cual ni aun tuvo la menor parte, al paso que tormentos mucho más irritantes en la actual civilizacion, eran considerados no há mucho como *freno necesario* para matar al infeliz africano. ¡Freno *necesario*! Cuando la Iglesia dejaba obrar al brazo seglar en defensa de la religion, del órden y la felicidad del Estado, ¡tiranía!; pero cuando los colonos se entregan á actos de bárbara y horrible crueldad, como entónces representan los intereses del azúcar y el tabaco, son los vigías de intereses que exigen sacrificios y consideraciones.

XCII.

DEL CASTIGO DEL INOCENTE.

Tal vez se nos arguya con el misterio de la Redencion, en que el inocente se sacrificó por los culpables, ofreciéndose como víctima de expiacion; pues si la justicia humana debe ofrecer puntos de contacto con la divina (112), podrá tambien consentir en casos dados que el inocente sea sustituido al culpable.

Pero la *especie* de afinidad que existe entre las reglas de la justicia divina y las de la legislacion humana, consideradas en sí mismas, no siempre puede hallarse en la aplicacion concreta: limítase la justicia humana al órden exterior, y obra en el tiempo (720); la justicia divina abarca á un tiempo mismo el órden exterior y, sobre todo, el interior, y se extiende al tiempo y á la eternidad. De aquí los *juicios secretos* de la justicia divina, *cuyos consejos son abismos*; que aplica en el tiempo premios y castigos con medida muy distinta de las reglas que seguiria la justicia humana, porque sabe que ha de llegar dia en que se restablezca la igualdad de las partijas.

Considerado así, se ve claramente que el Padre Eterno pudo pedir al Verbo hecho carne el sacrificio de su vida, como pudo pedirlo á cualquier hombre de la tierra; que pudo aceptar la sumision del Redentor al ofrecérsela; los padecimientos que sufrió, la sangre que derramó en obediencia á su Padre celestial, como expiacion de la desobediencia del hombre rebelde á su Dios, por sensualidad y orgullo.

Al aceptar el Eterno el sacrificio del Hombre-Dios, tenia reser-

vados tesoros de gloria, recompensa debida á su santa Humanidad; pero la sociedad que acepte del inocente semejante ofrenda, no *puede* ni *debe* compensarla, si no quiere destruir la idea misma del castigo. No lo puede, porque, ¿de qué medio se valdria para volver á la vida al que condenó á muerte, y para compensar las penas aflictivas? No lo debe, porque si dispusiese de un verdadero medio de compensacion, ¿qué poder tendria aun para alejar del crímen, una pena que prometiese los más grandes bienes, y que por esta razon seria deseada?

La materia y el objeto del derecho penal establecen por tanto en la aplicacion notable diferencia entre la justicia humana y la divina, por más que el castigo ofrezca en una y otra relaciones esencialmente armónicas.

XCIII.

DE LA INQUISICION.

Los ánimos exentos de preocupaciones y sinceramente amigos de la verdad, verán en estas consideraciones la causa de la saña que el vulgo crédulo alimenta hácia el nombre de Inquisicion, cuyo tribunal ha sido tan calumniado. La materia de esta obra no exige de mí que trate este asunto, ni mi carácter de individuo de la Compañía de Jesús me obliga de manera alguna á hacer la apología de dicho tribunal. Botta me ahorra este trabajo (*a*), y abona mi dicho el Padre Malagrida respecto á la Inquisicion de contrabando, inventada por Pombal (*b*). Pero prescindiendo de que la hermosura de la verdad me enamora, los corazones nobles se complacen siempre en defender lo que las pasiones calumnian, y la ignorancia desconoce y la cobardía desampara. Haré, pues, algunas observaciones imparciales sobre el particular.

(*a*) «En este punto merecen los jesuitas tanto mayor elogio, cuanto que no sólo no concurrieron á los excesos inquisitoriales, sino que emplearon sus consejos y crédito para moderar sus rigores en los países en que más se hacia sentir.» (Botta, *Storia d'Italia*, t. I, lib. 4, p. 149 al final, ed. de Palermo, Pedone y Muratori, 1835.)

(*b*) Nombre dado por Cretineau-Joly al tribunal de inquisidores nombrados por Pombal para juzgar al Padre Gabriel de Malagrida. (*Hist. dela Compañía de Jesús*. t. V, cap. III.)

de dividirse la Inquisicion en tres clases: Inquisicion *religiosa*, ejercida hoy por los Obispos; Inquisicion *política*, tal cual la practicaban en otro tiempo los inquisidores de Estado en Venecia, y en nuestros dias el ministerio de policía, é Inquisicion *mista*, que subsistió durante muchos siglos en Roma y en España.

La primera tuvo orígen en la esencia misma de la sociedad espiritual: fundada en la unidad de doctrina (540), destinada á mantenerla por medios exteriores (306) en el órden exterior (724), debe por consiguiente disciplinar á sus súbditos (426), mostrarse inexorable con los delitos (791), y en cuanto está á su alcance, prevenirlos (848). Pues el más grande de los delitos sociales es el que tiende á destruir los fundamentos mismos de la sociedad, y por ende, el mayor delito en la sociedad espiritual es el que destruye la unidad de doctrina. Tiene, pues, esta sociedad por rigurosa justicia, el *deber y el derecho* de velar por lo porvenir.

Hablé de la Inquisicion *política* en el párrafo mismo á que esta nota se refiere: la necesidad y justicia de una institucion semejante, no pueden por lo demas suscitar, por sí mismas, una oposicion racional (*a*).

Declamaciones y acusaciones han llovido contra la Inquisicion *mista*, y la elocuencia *razonada* de los grabados y novelas ha propagado las descripciones fantásticas y conmovedoras de víctimas sacrificadas á miles (*b*), de tormentos de rigor inaudito, etc., etc.; pero como estos medios perderian su efecto sin el *color local*, sólo

---

(*a*) Si hablamos de oposicion injusta, ¿á qué tribunal no se le hace? Sólo así se explica que el gobierno de Venecia, tan simpático á Botta *como el más prudente que haya existido jamas* (*Storia d'Italia*, t. I, lib. I, p. 50, ed. de Palermo, Abbate), fuese tan odioso para Montesquieu, (*Esprit des lois*, lib. XI, c. 6), probablemente á causa de cierto contratiempo que refiere, si no me es infiel la memoria, M. Villemain, en su *Cours de litterature*.

(*b*) Los ceros se multiplicaban con las gotas de tinta desprendidas de la pluma de ciertos literatos, de tal modo, que en la causa formada á la *tenebrosa* Inquisicion, la suma sobrepujó mucho los cargos consignados en ciertas obras en que raya la impiedad en repugnante locura. Libros hay en que se dan estos cálculos. En opinion del conde De Maistre y de Alfieri, hubiera podido flotar un buque en el mar de sangre que anegó á Francia durante las guerras promovidas por la herejía y la impiedad. Pues la Inquisicion española se propuso y consiguió economizar la sangre de los españoles, preservándolos de aquellas dos plagas. Si el siglo de los progresos arrebató en su curso la Inquisicion española, *caro le costó á España*. (V. *Lettres sur l'Inquisition espagnole*, y sobre todo la reciente obra de Hefelé, *Le Cardinal Ximenes*, etc. Tournai, H. Casterman, 1856).

pueden ponerse en relieve de manera lúgubre, y sirviéndoles de marco el aparato de un tribunal *religioso*. De otra manera, el espectador, ó lector, comprenderia que esta era en aquellos tiempos la legislacion penal (*a*) de todos los tribunales, y que la Inquisicion seguia las ideas del tiempo, y tomaba en consideracion las necesidades del siglo (*b*) (828, III); por consiguiente, que por este concepto no se le podia hacer cargo alguno, pues que sus rigores *fueron inherentes á todos los tribunales*, *inclusos los de los protestantes*. Lutero, segun refiere su apologista Sekendorf, hubiese querido ver á todos los judíos presos, desterrados, privados de sus bienes, de sus rabinos y aun de sus Biblias (*c*). En tiempo de Calvino, los reformados condenaban á la hoguera á los ateos y disidentes (Vanini, Servet, etc); en época ménos lejana quemaban á las brujas (*d*), ahorcaban, descuartizaban, abrian el vientre en canal ó quemaban á los católicos en Lóndres. No es lícito, y ántes arguye maldad, acusar de cruel á la Inquisicion, cuando obró quizá con más moderacion que los tribunales políticos.

Cuenta la Inquisicion con una segunda clase de enemigos, los cuales la han emprendido con la índole de su *sér* y de sus *proce-*

(*a*) Bentham da una idea de ella, t. II, p. 422 y sig.

(*b*) Considérase comunmente á Inocencio III como fundador de la Inquisicion; no obstante, encuéntranse vestigios de ella ántes del reinado de este Papa, en tiempo del Concilio de Letran (1179), y poco despues en el de Verona (1184) presidido por el Papa Lucio III, al cual concurrió el emperador Federico I. Las disposiciones tomadas contra los herejes fueron al principio bastante moderadas, y sólo más tarde, inflexible el fanatismo de los sectarios á los esfuerzos de la Santa Sede, con el asesinato de Pedro de Castelnau, obligó al Papa Inocencio III á emplear medios más enérgicos: tomáronse estas disposiciones en el cuarto Concilio de Letran (1215). En 1229, en el pontificado de Gregorio IX y Concilio de Tolosa, fué organizada la Inquisicion de manera más definitiva, elevándola á la categoría de los tribunales seglares: el carácter de las herejías, cada vez más hostil al Estado y á la Iglesia, hizo necesarios rigores que llegaron hasta el tormento y la pena de muerte. Condenaban los inquisidores al culpable, y entregábanle al tribunal seglar para que le aplicase el castigo. Gregorio IX, Inocencio IV, Bonifacio VIII y Clemente V formularon sucesivamente reglamentos para la Inquisicion ménos rigurosos, resultando de aquí que despues de establecida esta en Francia, en Italia y Alemania, se introdujo tambien en Polonia, siendo establecida en la misma Inglaterra por un estatuto del Parlamento. Indudablemente hubo abusos en los actos de este tribunal; pero no es lícito, como lo hacen los protestantes, condenar como tiranía espiritual su proceder contra los herejes, sobre todo en la Edad Media. (*Dict. d'hist. et de geogr.* ed. de Bruxelles 1853 por una sociedad de profesores.)

(*c*) Balmes, t. II, p. 312.

(*d*) Bentham, *Oeuvres*, t. II. p. 422. -Hefelé, *Jimenez*, etc.

dimientos. Estos fueron, á su juicio, diametralmente opuestos á la dulzura religiosa, y la idea misma de tribunal *misto*, mitad sagrado, mitad profano, envolvia contradiccion. A estos impugnadores podríamos oponer una autoridad nada sospechosa; la del reformador Saint-Simon, el cual rebate el cargo de la influencia de la Iglesia en las leyes penales (*a*).

Pero para presentar una apología más sólida, aunque ménos conveniente á ciertos entendimientos, les recordamos que el Estado necesita una religion (*b*); y que violarla, equivale á conmover la más firme de las bases sociales. Un racionalista puede acusar á los Monarcas españoles de haberse equivocado al elegir una religion, ó para hablar con más propiedad, por la libertad que dejaron á los españoles de permanecer fieles á la religion católica; pero una vez constituida esta en *religion del Estado*, es consecuencia *necesaria* de la naturaleza de la sociedad, expresamente demostrada por Romagnosi, no tolerar que se menosprecie la religion, ni que se infrinjan sus preceptos. Este publicista italiano se refiere, por punto general, á todas las sociedades públicas, ¡pero cuánto más forzosa no es para España la consecuencia! Apénas libre de la prolongada opresion de los sarracenos, los cuales replegados á las costas africanas podian intentar á cada paso una invasion súbita, ¿era lícito á España, sin cometer una gravísima falta política precursora de nuevos desastres, alimentar en su seno á los aliados naturales de su opresor, moros y mahometanos, y á los judíos ademas, que hacian suya la causa de la media luna? Fernando V obró pues con muy buen acuerdo al desterrar de sus reinos, (poco unidos todavía), como enemigos interiores y peligrosos, á los infieles que no se convirtieron. Si apostataban los convertidos ¿qué tiene de extraño que el doble

---

(*a*) *Doctrine de Saint-Simon*, 1828-29, p. 313: «La Iglesia católica aun de la legislacion penal sacó partido para la educacion del pueblo... porque todo fué en sus manos medio de educacion... y por más que dejase á los poderes de la tierra el cuidado de aplicar las penas temporales, tambien en ellas ejerció su influjo imprimiéndoles el carácter moral de que hoy carecen.»

(*b*) En el § 888 trataré esta cuestion complicada con tantos intereses; por ahora, dóime por contento con remitir al lector á los escritos de Spedalieri, de Valsecchi, de Bergier, de Romagnosi (*Assunto primo* § último), de Alfieri, el cual decia que *con dejar que la Inquisicion enviase al suplicio un pequeño número de hombres, se evitaron torrentes de sangre en España*. ¿Qué hubiese dicho en nuestros dias?

delito de rebelion é impiedad fuese severamente castigado aun por la política? ¿Qué tiene de sorprendente tampoco que en medio de circunstancias tan peligrosas para la patria, permaneciesen cien ojos fijos en dos pueblos tan hábiles en el arte del fingimiento como fogosos en la reblion? El bien público exigia que se previniesen estos delitos, como cuantos se opusiesen á la tranquilidad del Estado; pero para prevenirlos, ¿quién duda que era preciso conocerlos?

Pues *por una consecuencia de la naturaleza* misma del catolicismo, se resiste á someter á un juez seglar la definicion doctrinal, siendo como es la Iglesia *columna* y *sosten de la verdad*. Luego si el legislador debia conocer y determinar los delitos contrarios á la religion católica, sólo podia hacerlo por el ministerio de los eclesiásticos. *La naturaleza* misma del catolicismo exige por consiguiente del Estado la intervencion del juez eclesiástico, y quien intentase censurar el carácter *misto* de los cargos inquisitoriales, tendria que optar entre las siguientes alternativas, que dejamos á su eleccion: ó el Estado no debe tener religion; ó no puede, en conciencia, abrazar el catolicismo; ó bien, despues de abrazarlo no le queda más que hacer sino prestar su auxilio para sostenerlo; ó bien, todavía, sosteniéndolo, puede imponer nuevos dogmas *ad libitum*; ó bien, por último, los delitos no deben ser calificados conforme á ley, sino por el capricho del juez.

¡Cosa extraña! Todo tribunal que se halla en el caso de juzgar acerca de un *hecho dogmático* en cualquiera otra materia, lo somete á la decision de los peritos: seria sin duda muy extraño ver á un juez que, á título de jurisconsulto, intentase apreciar científicamente las puñaladas del asesino, el valor de las joyas, la regularidad de un cultivo ó la solidez de un edificio. Y siendo como es *misto* todo tribunal en cualquiera otra materia, ¿por qué causa se empieza estremeciéndose de horror ante una magistratura *mista* tratándose de religion? ¿Por qué exigir que el letrado, conocedor de su código, interprete tambien la Biblia? Nada fundado puede pues oponerse á la *naturaleza* de tribunal misto, tratándose de la Inquisicion. ¿Son más exactos los cargos que se dirigen contra sus *procedimientos*? La Inquisicion, se dice, juzgaba en el misterio, en virtud de informes secretos, sin dar traslado al reo de las acusaciones; todo lo cual era tenebroso, así como era terrible el espectáculo de un *auto de fe*, y aun más ter-

rible el sacrificio de las víctimas en las tinieblas y en los horrores de un calabozo.

Antes de emitir ninguna opinion respecto á estos puntos, distinguiremos el *castigo* de la *prevencion*. El castigo nunca puede alcanzar al inocente (889); pero la prevencion recae *necesariamente* sobre todo acusado cuyo delito no está probado aún: si alcanzara á un culpable convicto, ya no seria prevencion sino *castigo*. Ahora bien, ¿la prevencion directa y personal puede verificarse nunca sin inconveniente para el prevenido? El solo hecho de ser citado é interrogado, ¿no es ya cosa penal en sí, y que se hace más todavía por la detencion, como su consecuencia necesaria?

Quien quisiese, pues, juzgar con rectitud y acierto sobre este asunto, examinando las causas sobre que recayeron las sentencias de Inquisicion, deberia distinguir las penas aplicadas al *delito* de los inconvenientes que naturalmente acompañan á la *prevencion*. Es preciso evitar cuanto sea posible, ó por lo ménos disminuir estos últimos; pero culpar á la Inquisicion porque no siempre los evitó á la inocencia, ó por no poner en práctica ciertos procedimientos que desconocian tambien los demas tribunales de la época, es exigir demasiado, y es olvidar la condicion de aquellos siglos, los cuales, en último resultado, preferian arrojar algunos rebeldes á la hoguera ó ahorcarlos, á continuar la interminable tarea de diezmar las generaciones de ciudadanos por medio de destierros y decapitaciones.

Si un acusado hubiese sido condenado por la Inquisicion sin ser oido, claro es que se hubiese cometido con él patente injusticia, y las víctimas diarias hubieran levantado el grito al cielo. No otras consideraciones deben hacerse en lo tocante al secreto contra el cual claman algunos. A juicio de Bentham (*a*), el secreto de la acusacion puede ser en muchos casos necesario para la seguridad pública.—Pero cuando de la acusacion debe pasarse á la condenacion, nunca debe pronunciarse la sentencia sin haber discutido ántes los medios de defensa: y lo repito, nunca seré yo quien apruebe procedimientos notoriamente injustos.

Veamos en lo que atañe á la cuestion *de derecho*: la Inquisicion no podia condenar al inocente. Ni aun le era dado condenar al criminal sin oirle. ¿Quién podrá instruirnos hoy acerca *del hecho*? ¿Serán acaso los escritores saturados de animosidad y de fa-

(*a*) *Oeuvres*, t. II, p. 191 y en otro lugar.

natismo antireligioso, de cuya impiedad se alimentó el siglo XVIII? Pero su lenguaje es harto apasionado, y su impudente comezon de mentir hace subir aún los colores á la cara. Es de desear que aparezca un escritor animoso, concienzudo é imparcial, cuya paciencia investigadora iguale á la de los alemanes, y que rebusque en el fondo de los archivos la verdad de los hechos ordinarios, constantes y legales; porque un *abuso pasajero* no podria recaer sobre la institucion, sino sobre los individuos. Sólo entónces se podrá juzgar en definitiva.

Entretanto me contentaré con citar ciertos testimonios á propósito para demostrar la falsedad de las calumnias que acepta el vulgo como verdades inconcusas.

Créese, por ejemplo, que la Inquisicion fué establecida en España por la influencia de la *corte romana.* «Cuando Isabel pidió que se estableciese la Inquisicion en sus Estados, Sixto IV no consintió al principio en ello..... pero accedió al cabo á los deseos de Isabel.....» (Mueller, escritor no sospechoso, *Histoire universelle*, t. II, p. 159.)

Créese que la severidad y el rigor de la Inquisicion reconocieron por causa la intolerancia católica y el espíritu perseguidor de Roma. «Los inquisidores nombrados por Fernando de Aragon hicieron morir quemadas á 298 personas por sospechas de herejía, siendo esto causa de que Sixto IV dirigiese una queja al rey con fecha 29 de Enero de 1482, en vista de aquel acto de rigor; y deseando, sin duda, moderar el celo de los inquisidores, por breve de 11 de Febrero les agregó algunos jueces de la órden de dominicos» entre otros, el célebre Torquemada. (*Biografía universal*, art. Torquemada.) Añade esta obra (nota I, p. 166), que los que exageran el número de hombres condenados por Torquemada, lo hacen refiriéndose á un cálculo de Llorente (t. I de la *Historia de la Inquisicion*): los cuales, si hubiesen llegado en su lectura hasta el tomo IV, habrian visto al autor mismo reducir considerablemente la suma de sus guarismos.

Se dice, asimismo, que la Iglesia, y especialmente San Agustin, desaprobaban el rigor desplegado contra los herejes, cuando se sabe que la experiencia hizo que el obispo de Hipona retractase su primera opinion (Retract. l. 2, c. 5); y que poco tiempo despues de la muerte de San Agustin, decretó el emperador Marciano la pena de muerte contra los herejes dogmatizantes (Caput de hæret 1, I, *Quicumque*), cuya medida mereció la apro-

bacion de gran número de Padres de la antigua Iglesia. (V. Belarmino. *De Laicis*, lib. III, c. 21.)

Se dice con Montesquieu «que la Inquisicion castigó á los judíos porque no se convertian al cristianismo, cuando la verdad es que dicho tribunal castigó sólo á los que profesaron ó aparentaron profesar el cristianismo, considerándolos como apóstatas y profanadores. La apología que hace Montesquieu del apego de los judíos á su religion, no prueba que tuviesen razon para profesar la nuestra por hipocresía.» (Bergier, *Diccionario de teología*, art. *Inquisidores*, p. 1434, ed. de Migne, 1850.)

Refiérense, por último, como ciertos mil horrores novelescos sobre el modo de proceder de este tribunal; Vayrac hizo resaltar su falsedad demostrando (*Estado presente de España*): 1.°, que eran respetables las personas que lo formaban; 2.°, que procedia con gran reserva respecto á aceptar delaciones, castigadas en caso de calumnia, con arreglo á las reglas ordinarias de la legislacion penal; 3.°, que inmediatamente despues de la prision del acusado, se le señalaba un abogado que defendiese su causa; y 4.°, que ningun tribunal inferior podia proceder á la ejecucion del *auto de fe* hasta despues de confirmado por el tribunal supremo. (*Dicc. enciclopédico de teología*, Florencia 1820, Pagnai: t. VII, página 248.—V. Balmes. *Protest.* etc., t. II, los dos últimos capítulos.)

Estas observaciones ayudaron á las personas sinceramente amantes de la verdad, á ponerse en guardia contra la preocupacion y la calumnia, haciéndolas comprender que, si aquel tribunal, como tantos otros humanos, cometió injusticias, culpa fué de sus individuos, no de la naturaleza de la institucion. Si entre los acusadores se hallan nombres célebres en literatura, en ciencias y en erudicion, no olvidemos que hasta las inteligencias elevadas se dejan á veces desvanecer por el brillo de ciertos sofismas, y más todavía por los encantos de la popularidad.

XCIII (bis) (*a*).

SOBRE LA AUTORIDAD.

Dijimos que la autoridad política no tiene derecho á entrometerse en los actos que no *influyen directamente* en el bien comun de la sociedad. Esta idea de la conformidad de las acciones con la felicidad comun, es de la mayor importancia, y no obstante, ha sido comunmente mal comprendida por los escritores vulgares y la turba multa de periodistas. Explanaré algun tanto esta materia, ofreciendo al lector el resúmen de algunos artículos insertos en el segundo cuaderno de la *Civiltá catolica*, respecto á los límites de la competencia de las diferentes autoridades. Despues de demostrar que la subordinacion de las sociedades inferiores á las superiores tiene su raiz en el fondo de la sociedad humana, determinaba el carácter de los actos que incumben al ordenador particular, formando paralelo con los que vienen á parar al dominio de la autoridad pública. La vida de la familia, decia yo, reclama una asiduidad de trabajos, que cada uno de nuestros lectores puede conocer por experiencia: ¡qué de afanes para atender á las necesidades diarias de la familia! Si esto sucede bajo el punto de vista físico, ¡qué vigilancia tan exquisita no exigirá la vida moral y la educacion de la niñez, principalmente en lo relativo á los deberes para con Dios, al amor y benevolencia hácia los individuos de la familia, en lo tocante á los ejercicios del entendimiento, al combate que debe sostenerse contra las malas pasiones, y á los cuidados que exige la conservacion de la salud por la prudente distribucion del trabajo y el descanso etc.! Exigir que esta serie de actos, cuyo buen órden debe producir la felicidad del hogar doméstico, sean ordenados en cada familia por la autoridad política, seria pedir á los gobernantes inteligencia y poder sobrehumanos. Exigencia absurda, y causa de la ruina de esos gobiernos que aspiraron á la *concentracion* total ó parcial de las atribuciones de que se trata. Resultando ser estas superiores á sus fuerzas, por no decir á su abnegacion y solicitud, viéronse los súbditos faltos á la vez de los beneficios de la autoridad privada, condenada á la inaccion, y de los de la autoridad pública,

a) Refiérese al § 852.

convicta de impotencia. De tal manera es evidente esta impotencia, que aun en esas sociedades convencionales en que todo es obra de los gobiernos, y cuya organizacion depende de la voluntad y del derecho del Estado, desde el momento en que el número de los súbditos traspasa una justa proporcion, vése el gobierno obligado á señalar á diferentes departamentos administrativos ciertos límites de demarcacion, no establecidos al formarse la sociedad, y á conferir á oficiales subordinados atribuciones especiales é individuales. En vez de enmendar su error invalidando la disposicion, el gobierno supremo cree que está mal secundado por los administradores inferiores, y quiere entrometerse en sus actos para restablecer la armonía, consiguiendo tan sólo, las más veces, paralizar la marcha de los negocios y frustrar las esperanzas de aquellos cuya situacion queria mejorar. Estas ideas, que traigo á la memoria, se aplican en debida proporcion á toda sociedad particular cuyo objeto, intereses, habitacion y autoridad sean diferentes de los de la autoridad pública.

Indudablemente habrá hecho ya el lector una observacion importantísima sobre la analogía que ofrecen las dos series de actos, dirigidos, los unos al órden y al bien público, los otros hácia el órden y el bien particular; y como debe haber proporcion entre los medios y el objeto, ambos fines respectivamente exigirán medios que se adapten al suyo; razon por la cual frecuentemente diferirán estos medios en la esencia, á manera que el objeto particular de ambas sociedades ofrezca aspectos esencialmente distintos. Así pues, como la sociedad doméstica debe desarrollar la vida del niño, tierno aún, y ofrecer á su débil inteligencia objetos propios para suscitarle ideas y preparar su voluntad á triunfar generosamente de sí misma; respecto de la vida, de la inteligencia y de la voluntad de sus hijos tendrá el padre sobre sí deberes que no son los del gobierno en lo concerniente á la vida, á la inteligencia y á la voluntad de los gobernados. El padre que da á sus hijos lecciones de gimnasia y equilibrio, y corrige diariamente los errores de su entendimiento, merece tanta alabanza, como ridículo atraeria sobre sí el gobierno que intentase enseñar á hacer piruetas ó que corrigiese las faltas de ortografía del panadero y del sastre. ¿En qué consiste esta diferencia? No en que los unos sean súbditos y los otros independientes, porque los últimos son súbditos del gobierno, ni más ni ménos que lo son los primeros del padre de familia: reconoce por causa que el arte del baile

y de la ortografía tienen por objeto el desarrollo del individuo, incumbencia de la autoridad doméstica, y no la organizacion de las relaciones políticas, objeto de la sociedad pública, y que es por consiguiente deber y derecho de la autoridad pública. Ciertamente podria darse el caso de un dependiente de la administracion, que relacionado *personalmente* con una familia, enseñase prácticamente la ortopedia á un niño, ó á un albéitar la ortografía; pero este seria acto de amistosa solicitud, no de pública autoridad.

Resumiré estas nociones de órden social, público ó particular, que he tratado de poner en claro deduciéndolas de la naturaleza misma de las cosas. La autoridad pública, he dicho, entra en las miras del Criador para dirigir hácia la felicidad comun, como á su fin, las acciones libres de los individuos de la sociedad, en el órden exterior; este fin consiste en que cada uno de ellos pueda desarrollar libremente sus fuerzas para satisfacer su voluntad de manera razonable, y es indudable que para conservar esta libertad, son necesarias medidas públicas: si están estas en relacion con su objeto y se reducen á la práctica por los súbditos, producen el órden público; si son mal comprendidas ó son contrarias á su fin, sólo dan de sí trastornos y desórden en el Estado. Los actos que no concurren á conseguir este objeto, permanecen fuera del dominio del ordenador público: lo mismo debe decirse del órden y del ordenador privados.

¡Cuán inconsideradamente, ó con cuánta mala fe no obran, por tanto, aquellos teóricos que, para fijar la extension de la autoridad pública, desarrollan la cadena del agrimensor, y una vez trazados en el mapa los confines del territorio, lo ofrecen al potentado á guisa de regalo, entregándole el contenido á gusto del donatario y diciéndole: «Aquí teneis, señor, los límites de vuestra real autoridad: todos los hombres y cosas que viven ó existen en este territorio, sólo de vos dependen.» Entendimientos son estos harto apasionados para aprender en la escuela de la desgracia y de la experiencia! ¡Como si al formular en su gabinete el despotismo no hiciesen fermentar sangrientas revoluciones en el seno de las masas, por más que protesten que sólo anhelan órden en el gobierno y obediencia en el pueblo (*a*). ¡Insensatos ó traidores! Como si el tenerse por doctores en derecho trajese consigo apare-

---

(*a*) ¡Cuántas recriminaciones no se han lanzado contra las siguientes palabras dirigidas por Luis XIV al Delfin! «Los reyes son señores

jada la negacion de que el órden público es órden moral, que el órden moral es órden en el obrar, que el obrar ordenadamente no es cosa material, aun cuando el acto lo sea; y por consiguiente, que quien ordena los actos no es dueño de la materia que los produce, sino sólo ordenador de sus actos!

XCIV.

INFLUENCIA DE LA RELIGION EN LA PROBIDAD DE LOS EMPLEADOS.

Generalmente hablando, en nuestros dias no dan en admiradores del catolicismo los autores de Estadística y de Derecho público; de donde resulta, que tambien generalmente prefirieron hacer caso omiso de la Iglesia, á aumentar, dejándola obrar en bien de la sociedad, el influjo de una religion que mil preocupaciones continúan haciendo á sus ojos pervertidos aborrecible ó sospechosa; pero á poco que se discurra, se comprenderá la influencia que ejercen las prácticas religiosas para la acertada eleccion de empleados. La probidad de un verdadero católico tiene sus raíces en lo íntimo de su corazon, porque sabe que la capa de honradez no puede engañar á los divinos ojos, que todo lo penetran. La probidad católica es difícil de adquirir, porque no se contenta *con hacer bien á los demas*, sino que impone á la naturaleza penosísimos sacrificios: tales como la sobriedad, la castidad, la mortificacion, etc.

La probidad es una prenda cuya posesion es difícil fingir, por ser difícil prolongar mucho tiempo la violencia que exigiria semejante ficcion; y porque una vez terminada esta ficcion, los actos opuestos á la probidad se manifiestan á la luz del dia, y todas las miradas ven entónces al hipócrita entregado á los vicios y á la crápula, á la holgazanería y á la disolucion.

---

absolutos y disponen naturalmente plena y libremente de todos los bienes, etc.» Con razon se hizo resaltar lo injusto de semejante pretension. ¿Pero debia culparse de ella sólo al *gran rey*? Todos esos legistas que no cesan de repetir que *el Estado es dueño de lo temporal*, á fin de relegar á la Iglesia al mundo de los espíritus puros, sostienen en el fondo la misma doctrina que el monarca frances; siendo tanto más culpables bajo este aspecto, cuanto es deber suyo estudiar los principios verdaderos y esenciales del derecho.

Pero ademas la probidad es cualidad que atrae hácia sí grande vigilancia, pues constantemente cien Argos tienen puestos en ella sus ojos para sorprenderla, aun en la más pequeña falta: es vigilada por los malvados, que como dice el proverbio, tratándose de personas piadosas procuran ver una viga donde sólo hay una paja; es vigilada por los buenos, á quienes la menor falta disgusta; lo es por los inferiores, dispuestos siempre á discutir el mérito de los grandes; lo es por los superiores, á quienes su cargo impone como deber esta vigilancia; y es vigilada finalmente, por el secreto de las confesiones y por el sello sacramental, que en el débil infunde valor para manifestar, en caso necesario, sus propias culpas, seguro de no exponerse al menor daño.

Así cuando la Iglesia impone á los fieles ciertos deberes externos, difíciles de cumplir sin disposiciones interiores, é imposibles de fingir si realmente aquellos no son guardados, no sólo provee á sus propias necesidades con esta sancion de obligaciones externas (306), sino que ademas pone en manos de los gobiernos cristianos un medio eficaz para asegurarse de la probidad de las personas á quienes confie la suerte de sus gobernados.

La Iglesia proporciona ademas á los gobiernos informes más exactos y seguros, que los que la debilidad humana puede prometer: un pastor espiritual que conoce en todos sus pormenores el campo que cultiva, que informa gradualmente su entendimiento en el tribunal de la penitencia con el conocimiento de las miserias humanas, y su corazon con el espíritu que las compadece, y que sabe que él tambien ha de comparecer un dia ante el supremo Juez; en una palabra, á un buen párroco que no tiene otro anhelo, otro interes, otra ocupacion que vigilar la moral de sus feligreses y guiarlos por la senda de la virtud, por fuerza ha de serle sobremanera fácil discernir los verdaderos intereses de sus fieles, y aun más fácil ha de serle reconocer bajo la máscara convencional que cada cual usa al salir de su casa, las verdaderas realidades de la vida ocultas detras de los muros del hogar doméstico á las miradas profanas. En aquellos tiempos sobre todo en que veian los pastores agruparse en rededor suyo al rebaño fiel el dia destinado al Señor, y venir todos los años á pedirle la reconciliacion con Dios, y á recibir solemnemente de su mano el pan de vida y de amor; ¡con qué fuerza tan suave debia el bendito cayado conducir á todas las ovejas por el sendero de la virtud!

Sus razones tenian, pues, los enemigos del órden para decla-

mar contra el *precepto* que hace, decian, hipócritas, y contra *el influjo de los curas*, que quieren meterse en todo. Si no manifestaban sin rebozo su odio contra estos medios poderosos de acierto que la Iglesia proporciona á los gobiernos, era porque el influjo de esta es y será *moralmente* irresistible, por más que no se valga de otras armas que las de la persuasion y la mansedumbre. El precepto de la confesion, que en algunas ocasiones, convengo en ello, puede obligar á un libertino á fingirse piadoso, obliga al propio tiempo á las víctimas á descubrir la hipocresía de su seductor, y si este precepto faltase, el libertinaje tendria mucha mayor libertad para sus excesos, y viviria auxiliado por tinieblas más espesas. *El gobierno de los pastores* no se da por satisfecho con algunas manifestaciones exteriores, ni con alardes de beneficencia estrepitosamente pregonados por las gacetillas de los periódicos; porque como garantía de probidad sincera, esta especie de gobierno exige sacrificios heróicos y constantes, de castidad, de sobriedad, de mortificacion y de conformidad cristiana; sacrificios todos que es muy difícil fingir ó aparentar, y cuyo *fingimiento* no dura nunca mucho tiempo.

Por eso el gobierno que quiere conocer la verdadera disposicion de los ánimos, mejor que con espías, esbirros y guardia civil lo logrará poniendo toda su confianza en los que animados de espíritu religioso se consagran á guardar el rebaño. De este modo discurrian nuestros padres, y por eso reputaron como primera garantía para la eleccion de empleados, la seguridad de que eran fieles á Dios. De este modo alcanzaron esa perfeccion en el arte de gobernar que obliga á confesar á los mismos enemigos del catolicismo *la superioridad de la Iglesia católica respecto á los gobiernos paganos y á nuestros actuales gobiernos*: *milagro incomprensible, y segun el cual se manifestó la barbárie de la Edad Media, conocedora del gran secreto de gobernar á los pueblos, miéntras que nosotros, verdaderos portentos de civilizacion, no acertamos á hacer nada para facilitar el progreso*. (*Doctrina de Saint Simon*, año 1.° 1828, 29, p. 515.) Véase sobre esta materia el artículo del autor de este Ensayo, publicado en la *Civilta cattolica*, con el titulo *I nuovi attentati é le vecchie istituzione cattoliche*, 2.ª serie, tomo 1.°

XCV.

DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA.—SE REFUTA Á BURLAMACCHI.

En la primera parte de su *Derecho político*, c. VIII, § 6, dice Burlamacchi lo siguiente: «Como el modo de pensar los ciudadanos, ó las opiniones admitidas, ejercen grande influjo en la felicidad ó ruina del Estado, el soberano debe hallarse autorizado para examinar las doctrinas que se enseñan, *con el fin de que sólo se diga públicamente lo conforme á la verdad*, al bien y á la tranquilidad de los pueblos. Así pues, el soberano tiene derecho para nombrar profesores públicos y para fundar universidades y escuelas del Estado, y asimismo le pertenece la suprema autoridad en materias de religion, en cuanto la naturaleza de las cosas lo consientan.»

Hasta aquí Burlamacchi, cuya doctrina dotaria á Europa con multitud de *Reyes Pontífices*, destinados á garantizarnos la verdad y á obligarnos á *practicar la verdadera religion*. De desear habria sido que ménos superficial, profundizando Burlamacchi la materia nos hubiera dicho si todos estos soberanos conocerian *infaliblemente* la verdad, ó si tenian derecho para declarar cuál era sin conocerla, y para creer é imponer doctrinas, por inciertas ó falsas que fuesen. Cualquiera de estos supuestos cuadraria exactamente con su filosofía y con su *libre*, ó mejor dicho, *liberalísima* reforma.

En defensa de ella podria decir Burlamacchi que ha habido muchos soberanos católicos, y universidades é institutos religiosos que, profesando ciertas doctrinas, han prohibido enseñar nada que á ellas se opusiera. Pero esta objecion claudicaria por su base: 1.°, porque el católico, léjos de admitir la independencia *absoluta* de la razon, sabe que en ocasiones debe someterse á las luces ajenas; por lo cual no es contradictorio nunca en él lo que siempre lo será en un protestante (573, 575); 2.°, porque las doctrinas seguidas por las universidades y academias católicas, y por las órdenes religiosas, están admitidas por decision de la Iglesia, cuya *infalibilidad* reconocen todos sus miembros; y 3.°, porque estas universidades, academias é institutos no obligan á creer en su doctrina, sino que excluyen de su seno á los que no la aceptan, una vez que ha sido declarada verdadera por una

autoridad *infalible*; y esto no puede decirse que es ejercer sobre el aspirante violencia, sino que es robustecer la propia unidad y la paz interior de la corporacion. En la parte III, cap. II y III de su *Derecho político*, vuelve á la carga Burlamacchi, pues todo el referido capítulo puede reducirse á este raciocinio: «Es principal deber del soberano dedicarse á formar el corazon y el entendimiento de sus súbditos (§ 2): luego tiene derecho para juzgar las doctrinas (§ 4).» A este argumento responderé con otro, en el cual, aunque la premisa es verdadera, la consecuencia es igualmente absurda: El primer deber del soberano (722) es trabajar por la dicha temporal de sus súbditos; luego tiene derecho para medicinar á todos los enfermos y para resucitar á todos los muertos. Congratulémonos con Burlamacchi de que tan precioso derecho pueda adornar una corona protestante, y deploremos como desventura nuestra que Carlos V, dotado del derecho de juzgar las doctrinas de Lutero, fuera desobedecido en absoluto por el fraile apóstata.

Pero los soberanos, prosigue el autor (§ 6), sólo deben usar de este derecho con justicia y prudencia, «sin meterse á inquisidores de opiniones *aun las más verdaderas*, en materia de religion.» Muy bien dicho; siempre es hora de tomar un buen consejo: sólo nos faltan, y es una lástima, los medios para averiguar cuándo atacaron los soberanos *opiniones verdaderas*, cuándo procedieron con prudencia y justicia, y cuál es el deber del súbdito cuando el *Rey Papa* sienta un error ó comete una injusticia.

Redúcese el capítulo III de esta obra que estamos examinando, á un raciocinio, como se verá, muy parecido al primero. «En materia de religion, dice, se necesita algun principio de órden: (§ 3) en cada Estado debe haber un solo principio de órden (§ 6 y siguientes): luego el soberano viene á ser quien prescribe la religion (§ 10 y en otras partes). Pero no obstante, carece de derecho para determinar lo que se debe creer (§ 15).»

Discurramos, amoldándonos tambien á este criterio:

El albañil necesita quien le dirija en su trabajo, luego bastando un solo director para cada Estado, el soberano viene á serlo de todos los albañiles. Pero, no obstante, carece de derecho para fijar las reglas segun las cuales debe construirse un edificio. ¡Qué lástima que para ser arquitecto sin competencia, falte á este soberano una bagatela, pero sin la cual tendrá que contemplar impasible cómo se vienen al suelo las casas de sus súbditos y aun

su propio palacio! Y cuenta, que para una alma recta seria mucho más doloroso que la pérdida de sus intereses materiales, que se le obligara á obrar contra conciencia y á profesar errores opuestos á la razon (875).

El argumento de Burlamacchi encierra, pues, una contradiccion en los términos: tener derecho para ordenar la expresion de las ideas, y no tenerle para ordenar los pensamientos mismos, es cosa que por sí mismo repugna tanto, como repugnaria *el derecho de trocar las facciones de un retrato*; pues es claro que un retrato dejaria de serlo desde el momento en que aquellas se alterasen (875).

Para dar á mi respuesta forma más categórica, distinguiré la segunda proposicion diciendo, que en el Estado debe sí existir un solo principio de órden *político*; pero pretender que no pueda haber en él otros órdenes de cosas, ó que cada uno de estos órdenes no tenga su principio, seria una pretension más que absurda, ridícula. Ridículo seria igualmente querer que todo fuese del *órden político*, sin que pudiese existir otro órden alguno de cosas, pues significaria tanto como querer que todas las ciencias, todos los artes, y en general todos los actos de la vida, fuesen hechos *políticos*. Toda *facultad* tiene su objeto propio y su principio proporcionado á este objeto (102); el desenvolvimiento de este principio produce una serie, y la disposicion armónica de los diferentes términos de esta serie, ordenada con relacion á su objeto, constituye el *órden*. La sociedad contiene, pues, tantos órdenes diferentes, como facultades, derechos, tendencias, etc. ofrece. (V. en la *Civiltá Cattolica*, los artículos sobre la *autoridad*, segunda serie, tomo VI.)

En segundo lugar, no seria ménos absurdo y ridículo exigir que todos los órdenes sociales estuviesen ordenados para un solo objeto, por un solo principio, ó por una sola persona. Decir que todos los órdenes tienen el mismo *objeto* por regla, equivaldria á decir que los teoremas de todas las ciencias, por ejemplo, los sistemas matemáticos ó químicos, deben ordenarse con la mira del bien público. Asentar que todos los órdenes sociales están ordenados por un solo *principio*, equivaldria á decir que la verdad de esta ó de la otra proposicion de matemáticas ó de química, depende, por ejemplo, del principio político *que el hombre nació para la sociedad*. Por último, exigir que estén dirigidos por una sola *persona*, equivaldria á poner al soberano en la alternativa de lle-

var una enciclopedia en la cabeza ó de ordenarlo todo *sin saber de nada.*

«Pero en otro caso, continua Burlamacchi, me sucederá que no sabré á cuál he de obedecer entre tantos principios de órden como deben enderezar mis actos.» Verdaderamente es peliaguda esta objecion, pues á no resolverla, los hombres dedicados al estudio de las ciencia exactas dudarán en adelante, si para sus operaciones deberán consultar las *Pandectas* ó el *Digesto*, y ántes de comenzar nuestros cocineros á asar una polla, tendrian que estudiar el código penal. ¿Pero es posible imaginar un individuo tan ignorante que, por lo ménos en la vida ordinaria, no conozca el órden de cosas á que pertenece su ocupacion, y que siquiera rutinariamente no comprenda el principio á que ha de sujetar sus operaciones?

En ciertos casos, cuasi metafísicos, podrá ciertamente presentarse una duda razonable; pero ¿cuándo se ha visto que la índole complicada de un problema sea causa bastante para desechar los principios evidentes de una ciencia? A ser insuperable esta dificultad, Burlamacchi se veria obligado á negar la teoría de que debe obedecerse á Dios ántes que á los hombres (§ 13), pues que en efecto, ¡cuántas no son las dificultades que en ciertos casos ofrece fijar toda la extension de un precepto divino! ¡y cuántos y qué insuperables no serian los obstáculos que hallarian esos *doctores obligados á predicar el Evangelio, sin que pueda prohibírselo el soberano* (§ 14), si en ciertos países no hubieran descubierto *el arte de valerse del Evangelio* adaptando sus máximas á las del príncipe, cuando este no quiere ajustar su vida á las máximas del Evangelio! (Inútil es recordar la historia del landgrave de Hesse, etc.)

De lo dicho sólo puede deducirse que, cuando por el estado imperfecto de una ciencia no sea posible resolver uno de sus problemas, no estamos por ello obligados á desechar los principios evidentes que constituyen la base de aquella ciencia; pero léjos de considerar como tal el problema planteado por Burlamacchi, abrigo el convencimiento de que una vez comprendida con exactitud la teoría del derecho hipotático y la del choque de los derechos, todo el que haya estudiado detenidamente *el hecho* resolverá pronto la cuestion *de derecho*, pues que toda la dificultad quedará reducida á fijar: 1.° cuáles son la sociedad y la autoridad más universales ó más restringidas, y 2.° á cuál de sus dos fines se encamina por na-

turaleza la accion dudosa. Bien fijados estos puntos *de hecho*, la dificultad será ya tan pequeña, que el entendimiento más mediano podrá vencerla.

XCVI.

CONTINÚA EL MISMO ASUNTO: SE REFUTA Á MAQUIAVELO.

Las teorías de los políticos de la llamada *tolerancia*, son de ordinario en esta materia, confusas y contradictorias: vaya un ejemplo.

Empieza Maquiavelo su artículo acerca de la religion del Estado, consignando que «*las religiones son el medio mejor para reformar las costumbres*; pero como, añade, sus ministros tienden siempre á usurpar el poder, obrarán cuerdamente las naciones estableciendo como principio fundamental, la separacion de la Iglesia y del Estado; razon por la cual opina, que el magistrado sólo podrá castigar los delitos contra la religion, cuando estos sean contrarios á la dicha del Estado; bien que dicho magistrado tenga derecho para vigilar á los ministros de la religion, y para examinar sus libros dogmáticos y su culto (*a*).»

¡Cuánto y cuánto podriamos objetar á esta singular doctrina! Ante todo preguntariamos á Maquiavelo, si de un modo *absoluto* admite como medios adecuados para reformar las costumbres, las *religiones* que como sufragio por los difuntos inmolan á centenares de gladiadores ó de cautivos, que queman á los niños en el altar de sus dioses, y que arrojan á las viudas en la hoguera que consume los cadáveres de sus maridos, etc. Si en opinion del mismo Maquiavelo estas *supersticiones* no reformaban las costumbres, tocaba á la política discutir otros dogmas, y es bien seguro que entónces gobiernos y asambleas legislativas se convertirian en concilios, á fin de cambiar la religion que creaba aquellas costumbres.

Tambien dice Maquiavelo que una nacion prudente marca una línea divisoria entre el gobierno y el sacerdocio. Pero ¿si una

---

(*a*) *Elementos de derecho político*, tit. III, c. II, p. 45. Bruselas, 1836.

nacion en cierta manera ha debido su sér al sacerdocio, como por ejemplo Francia (*a*), Inglaterra, la moderna Roma, etc. ¿cómo se van á arreglar en ellas para destruir la influencia sacerdotal? ¿Destruyendo su nacionalidad? Y si la influencia sacerdotal debe desaparecer del Estado ¿ha de establecerse la del gobierno sobre la del sacerdocio? Seamos francos: en resúmen, la separacion de la Iglesia y del Estado no es otra cosa sino el ateismo legal. ¿Queria decir Maquiavelo y quieren decir sus secuaces, que una nacion sábia debe hacer profesion de atea? (*b*).

Confiesa Maquiavelo que los delitos contra la religion pueden minar los cimientos de un Estado; pero se olvida de fijar cuándo se llegará á este punto, y justamente esta era la designacion importante. Si el legislador puede, por su propia autoridad, calificar de *atentado* el dogmatizar, *tendremos á un mismo tiempo tiranía sacerdotal y política...*, dice Maquiavelo; y nosotros le preguntamos, pero si es libre la exposicion de doctrinas religiosas, y alguna de estas doctrinas consigue extenderse ¿cómo impedir sus consecuencias sin otra manera de tiranía?

Y la *vigilancia política* que receta nuestro autor contra los libros dogmáticos y el culto ¿no ha de tener ningun límite? Si un honrado ciudadano de París ó sus alrededores tiene á bien dejarse la barba y llevar capucha ¿tendrá derecho el Estado para quitarle la una y para afeitarle la otra, so pretexto de que no puede honrar á Dios con ellas?

Á procurarla con procederes de verdadero filósofo, no con frases declamatorias, la solucion de estas dificultades habia de haber puesto en más de un aprieto á la teología política de Maquiavelo. En prueba de la multitud de problemas que encierran sus proposiciones en esta materia, me limitaré á exponer los siguientes: ¿Es *lícito* á la *mayoría de los franceses* creer que nos habló Dios en la adorable persona de Jesucristo? ¿Si les es lícito, les será igualmente lícito obedecer su palabra? Y si á todos los franceses es lícito profesar esta creencia y obedecer la palabra divina, lo uno y lo otro supongo que será lícito tambien para sus gobernantes, ¿no es cierto? Pero si estos gobernantes creen que

(*a*) Dice Gibbon que Francia debió su sér á los obispos, é Inglaterra á los frailes.

(*b*) V. para mayores aclaraciones mi *Esame crítico*, p. I, Introduc. XIII y sig.

los libros sagrados contienen la doctrina divina y prescriben un culto determinado, ¿les será lícito censurar estos libros ni prohibir este culto?

XCVII.

SOBRE LA CENSURA: SE REFUTA Á BENTHAM.

Bentham, como otros progresistas indiscretos, cree que el saber nunca daña, y que el mejor medio de combatir los males causados por una *semi-ciencia*, es trasformarla en ciencia perfecta (Oeuvres, t. I, p. 199); de lo cual deduce que la sociedad debe dejar ancho campo á todas las libertades de enseñanza, y que debe extirpar radicalmente la censura.

Véanse las razones, digámoslo así, en que funda esta opinion: 1.º, el saber de los malos es combatido por el de los buenos; 2.º, cuanto más holgadamente puede hacerse el mal, ménos se recurre á la violencia, que es un mal todavia peor; y 3.º, á medida que la instruccion se propaga, se adquiere el conocimiento de la *verdadera utilidad*. Bentham interroga despues á la historia, y más ufano que los generales vencedores de la antigüedad, pregunta ¿cuáles son los Estados más prósperos, si España, Portugal é Italia, ó Inglaterra, Holanda y América?; concluye por condenar como política culpable en primer grado, la seguida por los Brahmas en el Indostan y por los *Jesuitas en el Paraguay* (a), y declara terminantemente que la censura de los libros,

---

(a) Sociedad que como esta mencionada tan inoportunamente por Bentham, está consagrada por instituto á la enseñanza de *todas* las clases, podrá tal vez extrañar que el economista ingles la presente como ejemplo en esta ocasion; y aún la admirará más que la presente con relacion á un pais en que sus obras fueron un prodigio que ha admirado á la impiedad misma, pues que en él le fué concedido trasformar en hombres á las fieras. (Véase la *Apología de los Jesuitas* por Cerutti, Ravignan, etc. en que constan los testimonios de Robertson, de Buffon, de Montesquieu, de Haller, de Muratori, etc.) ¿Exigen por ventura los procedimientos civilizadores de Bentham que en vez de enseñanzas acerca de la *gloria* y del *infierno* y otras *bagatelas* semejantes, los Jesuitas hubiesen enseñado á los paraguyanos á bailar, á comer, á beber y á jugar? Pues este trabajo habria sido superfluo, pues aquellos pueblos eran ya tan profesores en todos estos artes, que el serlo tanto era una de las principales causas de su embrutecimiento. En cuanto al cargo que hace el autor á los Jesuitas de haber apartado de los ojos de sus neófitos algunos malos ejemplos que

tal como hoy se practica, ofrece todos los caractéres de la iniquidad, como quiera que se falla por un juez *único* y *arbitrario*, que resuelve *secreta é inapelablemente*.

A decir verdad, no sé en qué pais habrá conocido Bentham un tribunal de *censura* en donde no sea lícito á los escritores apelar contra sus fallos, mayormente cuando en todos los países incumbe á una autoridad superior á aquel tribunal expedir la licencia para imprimir; y ciertamente que no es una época tan fecunda como la nuestra en toda especie de obras, la más á propósito para ponderar las cadenas que obligan á enmudecer á la prensa. Por otra parte, si nos limitamos á los pueblos que designa como prueba de su tésis, comparando lo que él califica de prosperidad en los unos y de desventura en los otros, veremos que España y Portugal, dos pueblos cuyas desdichas pasadas enternecen al economista ingles, tienen en los tiempos que corren con su libertad de imprenta verdaderos males y desventuras verdaderas que no conocieron durante las épocas en que sobre la imprenta se ejercia en ellos esa censura que á Bentham horripila. España y Portugal, revolviéndose desde hace mas de veinte años en sangrientos horrores, ¿no deben señalar como primer eslabon de tan larga cadena de desdichas los excesos de la libertad de pensar? ¿Y por qué un ingles, que quizá nunca ha pisado la Italia, se ha de aventurar á citarla como un país desgraciado, porque no es libre; á Italia, tierra feliz, que siempre que se le ha impuesto, ha rechazado con las armas en la mano esa libertad que á Bentham enamora?

¿Se me dirá acaso que los italianos han obrado así impulsados siempre por fuerzas extranjeras? Pero cuando están á la vista los hechos, cuando se ha manifestado el sentimiento nacional y cuando se conoce toda la fuerza que un pueblo tiene para cumplir sus deseos, se ve que la mayoría de los italianos no tiene esa libertad, porque no la quiere; porque la mayoría de sus hijos,

---

les daba una civilizacion más adelantada, responderé preguntándole si consentiria que sus hijos vivieran familiarmente con gentes de mala conducta, por muy civilizadas que estas fuesen. Si un autor cuya doctrina da muy frecuente en el cinismo, escribe sin embargo qué «*Maxima debetur puero reverentia*» (*Oeuvres* de Bentham, t. I, p. 183), ¿podrán ser culpables los Jesuitas porque usaban de todos los medios lícitos para preservar la cuna de aquellas naciones cristianas del mortal hálito del contagio?

rica en dotes de prudencia y de piedad, tiene en más estima la realidad de su dicha que sueños falaces, de los cuales se despierta entre torrentes de sangre, y viendo naufragar la fe y la libertad, la prosperidad y la riqueza entre las aguas corrompidas de una tiranía insoportable.

Bentham dice que concederia libertad al error para que en campo abierto luchara con la verdad, y ciertamente que este procedimiento se asemejaria al de conceder á los ladrones plena libertad para probar de hecho que la *propiedad es un robo*, en atencion á que el propietario es libre para defenderse. Pero la fuerza del propietario, se podria objetar, puede ser inferior, en cuyo caso debe ampararle el derecho. Cierto contestaré ; pues de la misma manera la inteligencia y el saber, como la fuerza física, pueden ser inferiores alguna vez en los que defiendan los intereses morales de la sociedad, y entónces esta tiene el derecho y el deber de impedir que el ladron moleste al hombre honrado, como tiene el derecho y el deber de evitar que el error reclute incautos.

Los delitos de estafa, añade Bentham, son preferibles á los de violencia. Lo preferible digo yo es verse completamente libre de unos y de otros. Ademas, los estafadores ¿han contraido alguna obligacion que les impida recurrir á la violencia cuando la astucia no baste para el logro de sus deseos?

Y prosigue diciendo este autor, que una utilidad bien entendida convencerá de que el crímen nunca llega á ser provechoso. No sé si para conseguir esta buena inteligencia de la utilidad, bastaria quitar todas las trabas á las plumas y á las lenguas; pero en cambio sé por experiencia nunca fallida, que el *verdadero sentimiento religioso* y una fe viva, mucho y más eficazmente inspiran la virtud, impiden el crímen, y frecuentemente le corrigen.

La censura, en hecho de verdad, como cualquier otro tribunal, como toda institucion social, exige para su desempeño hombres íntegros, que atentos sólo á la observancia de leyes sábias, obren bajo la autoridad de directores vigilantes. Pero intentar abolirla porque no siempre ofrece estas condiciones, es matar al enfermo con el fin de curarle; método higiénico social, de que no sólo usan, sino del que abusan muchos políticos en nuestros dias (*a*).

(*a*) V. *Esame critico*, p. p. I, c. VI, *Libertá della Stampa*; c. VII. *Teorie sociali*, etc.

XCVIII.

INFLUENCIA DEL CLERO EN LA CIVILIZACION.

La idea de código razonado, indicada por Bentham, siempre merecerá mis elogios, á condicion de que la pluma encargada de redactarle no sacrifique á los intereses materiales la civilizacion intelectual, religiosa y moral de las naciones. No puedo decir lo mismo del medio que el economisma ingles propone para propagar el conocimiento de dicho código, por más que la receta no sea de extrañar en un protestante. «¿Por qué, dice este, no echar mano de nuestro clero para que enseñe las leyes al pueblo? ¡Cuánto mejor y más provechosa no seria para él esta ocupacion, que la de consumir el tiempo en estériles disertaciones sobre rancias controversias!» (*a*).

Esta *protesta* del autor sobre la *inutilidad* de las doctrinas y los actos del clero protestante, no honra gran cosa que digamos á la iglesia anglicana. Entre los católicos ha habido tambien hombres que, imbuidos en ideas análogas, quisieron convertir al clero en instrumento directo de la autoridad pública; pero cualquiera persona discreta comprende al primer golpe de vista todo lo *impolítico* de semejante sistema. Desde luego no hablemos de la *imposibilidad* é *inconveniencia* que habria en obligar al ministro del Señor á ocuparse en intereses puramente *materiales*, los cuales en gran parte le están vedados, y que apénas conocerá si, como *debe*, se ocupa en los *morales*. Una sola observacion nos parece más que suficiente para demostrar, que es contrario al interes político encomendar al clero su gestion. Porque en efecto, ¿cuál es la base más sólida de la unidad social sino la unidad intelectual? (302 y sig.) Pues ahora bien; ¿quién imprimirá la unidad de doctrina en las inteligencias asociadas? *Solamente* aquel que exponga la revelacion hecha por el mismo Dios (874). Cuanto mayor sea, pues, el convencimiento de los pueblos de que los labios del sacerdote sólo se mueven para enseñar la doctrina evangélica, tanto más poderosa resonará tambien la voz de paz en su espíritu y su corazon. Pero si el ministro de la religion fuera al mismo tiempo ministro del César, sabria siempre el pue-

(*a*) T. II, p. 195 y t. III, p. 34.

blo discernir en la boca del sacerdote *la palabra de verdad* de las inspiraciones de la córte.

Por eso la Sabiduría divina, que instituyó la Iglesia, quiso que el hombre apostólico estuviese libre de todas las ligaduras que pudieran hacer esclava su lengua de las influencias terrenas, y aun le prescribió el despego de la vida: *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, etc. Por eso los pueblos y los soberanos católicos, guiados por un sentimiento natural de respeto y una viva fe, se propusieron mostrar y demostrar ante los ojos de todo el mundo la independencia de los ministros del Señor, dotando al clero de bienes permanentes, y concediendo un dominio temporal á su Jefe supremo. Comprendieron aquellos pueblos y aquellos soberanos que un clero asalariado, por más que una virtud sobrehumana le alejase de todo interes terreno, nunca se veria libre de las sospechas del pueblo, quien al oirle predicar obediencia á la autoridad, quizá le consideraria harto amigo de su bienestar.

Digna es esta verdad de la consideracion de ciertos políticos que vituperan las *pretensiones de independencia* del clero católico. Si este se negase á llevar el peso de las cargas comunes, se comprenderia semejantes quejas; pero declamar contra su independencia en materia de doctrina, equivale á querer arrebatar á la autoridad su medio más poderoso para contrarestar las exigencias infundadas de sus súbditos: seria lo mismo que privar á un preso de la declaracion de testigos imparciales, y reducir al poder, acusado por el pueblo de *usurpador*, á presentar en defensa de sus derechos sólo testigos pagados. ¿Existe por ventura un pueblo tan cándido que no recusase medios tan sospechosos?

Estas observaciones explicadas en el *Exame critico*, (p. 1, cap. VII, § 8), no quitan al clero la gloria de haber sido instrumento de la civilizacion de los pueblos (LXXII), y aun de las clases sociales elevadas. Léjos de despojarle de este privilegio, reconozco que le fué concedido por la Providencia, que formó la sociedad, y que dió al clero la virtud de civilizarla. ¿Cuál es el sistema de humana filantropía bastante eficaz para persuadir á un filósofo á que se condene al destierro, y abandone lo que más ama, patria civilizada, ciencia y comodidades de la vida, para ir á consumirse en penosos trabajos, no ya entre los topinambos y beduinos, sino aun entre los infelices moradores de nuestras montañas, casi tan salvajes como las cabras y rebaños que guardan?

Tal es, no obstante, el apostolado no ménos laborioso que humilde de nuestros sacerdotes, á quienes su santo ministerio ofrece medios tan poderosos de civilizacion! ¡Oh si yo pudiese dirigirme á todos los jóvenes levitas y presentar delante de sus ojos aquel inmenso campo de trabajos santos y fecundos, hácia los cuales una lira bajada del cielo y más armoniosa que la de Orfeo, atraeria generaciones de hombres, trocando los desiertos en ciudades. No hubo tregua ni valladar para esa religion que, por manos de San Benito, *aquel patriarca dela vida religiosa de Occidente* (*a*), derramó sobre Europa tesoros de civilizacion; que elevó la ciencia y el arte á tal altura, que llegó el hombre á recobrar por la plenitud de su virtud parte de aquel dominio divino que habia perdido por el pecado (*b*). Todas las ceremonias de la religion, todas las virtudes que se exigen á sus ministros, todas las funciones á que se consagran, las instituciones todas de la Iglesia tienen por blanco inmediato formar hijos para el cielo, pero contribuyen poderosamente á la civilizacion de los hombres que pueblan la tierra. No sin razon se representan frecuentemente esos trabajos sagrados bajo la imágen del cultivo de un campo, de una viña: *Ite et vos in vineam meam.—Locavit agricolis.—Vis? imus*, etc. La mano de un pastor celoso puede trasformar en floridos vergeles los arenales y los peñascos del desierto.

El pastor digno de este nombre allanará desde luego los caminos para restablecer la moral, introduciendo la decencia exterior en los vestidos, acciones y maneras. Su caridad, leccion y modelo de sus ovejas, inspirará á estas una urbanidad ménos remilgada que la de las costumbres cortesanas, pero más franca; porque la finura en el trato social es muy distinta de la delicadeza de la caridad. Su voz dulce las instruirá en la historia de la religion y, al mismo tiempo, en la del mundo; les revelará los más sublimes misterios, y los más ignorantes adquirirán nociones elementales y fundamentales de metafísica sobre la *naturaleza* y *la persona*, sobre el *alma* y la *eternidad*, sobre *Dios* y sus infinitas perfecciones: les enseñará los divinos preceptos, y hará que conozcan esa ley natural que ha grabado en los corazones el dedo de la conciencia. Congregados el domingo en derredor del altar, considerarán como deber presentarse en el templo con

(*a*) Balmes. *Protestantismo comparado con el Catolicismo*,
(*b*) Maret. *Essai sur le panthéisme.*

cierto decoro en el vestido y cierta dignidad en la postura del cuerpo. ¿Establece el párroco una congregacion piadosa? pues allí acudirán á fortalecerse con el espíritu de fe y caridad; el esplendor de las santas ceremonias elevará su mente, purificará su corazon, y quizá les vaya inspirando poco á poco la resolucion de erigir al Dios de los cielos un templo ménos indigno de su grandeza y majestad: el acanto corintio florecerá y el mármol animado brillará en estos peñascos salvajes. No tardarán las bóvedas del templo en oir las voces, amaestradas en el canto por el mismo ministro del Señor, y los armoniosos sonidos del órgano, graves al par que devotos: por ver al pié del altar acólitos más hábiles, su bondad paternal descenderá á las fatigas de una humilde escuela. Bendecirá la choza, y hará brotar en ella un rayo de felicidad; bendecirá á los recien casados, y pondrá el sello á su lazo indisoluble: acompañando y socorriendo al hombre durante su peregrinacion sobre la tierra, le recibirá en la cuna para consagrarlo al Señor por medio del bautismo; le alentará en la educacion, endulzará sus penas, arreglará satisfactoriamente sus contiendas, le visitará en sus enfermedades, nunca le abandonará sin haberle consolado, y al fin bendecirá su sepulcro trocándole en mansion sagrada. Si un prelado celoso visita aquella porcion escogida de su diócesis, se juntarán para celebrar esta fiesta santa, los placeres de la civilizacion y los goces sencillos del campo. Si una calamidad pública aflige á la cristiandad y reclama oraciones, latirá el corazon de aquellos fieles á impulsos de un sentimiento de fraternidad universal. Si la solemnidad de un jubileo viene á reanimar su piedad, tal vez formando religiosa procesion irán á saludar á la ciudad, reina del mundo católico, contemplarán los esplendores y magnificencias que la embellecen, y deteniéndose á las puertas del Vaticano, inclinarán sus pendones ante la bendicion del Sumo Pontífice, la cual recibirán al par que la reciban los que vienen de tierras lejanas y los príncipes y soberanos. Harto sé que esos jubileos, esas peregrinaciones, esa dulce y verdadera fraternidad de las naciones en un centro de unidad, no son tan frecuentes en nuestros dias como lo fueron en otras épocas, cuyo solo recuerdo encoleriza á muchos; pero miéntras llega la hora en que *nuevos hombres* realicen mejores teorías, ha de serme lícito glorificar estos recuerdos, bendecir sus efectos, admirar su sabiduría, y desear que los volvamos á ver, á fin de que prosiga la Iglesia la grande obra de la civilizacion,

á despecho de la anarquía luterana y de las perturbaciones filosóficas (XLIX).

Hé aquí, pues, un ligero bosquejo de los trabajos que el clero debe volver á emprender en interes de la civilizacion y de la misma felicidad temporal de los hombres. Podrán sus enemigos declamar á sus anchuras contra la influencia del clero; pero nunca conseguirán destruirla, entre otras razones, porque nunca tendrán valor para soportar tantas fatigas y padecimientos como aquel está siempre dispuesto á arrostrar en bien del prójimo. Para poseer este valor se necesita un corazon animado por una caridad celestial y no por el furor de los sectarios, ó por el deseo de ganancia, ó por el amor á la gloria mundana.

El remedo de la caridad, ó sea la filantropía, siempre será más fecunda en frases sentimentales que en buenas obras, y medrosa huirá perpétuamente de las privaciones y riesgos de una mision en el interior de la India, y de la vida humilde y solitaria de un cura de aldea (*a*). «El estudio de la historia de la Iglesia en sus relaciones con la civilizacion, dice Balmes; ese estudio por tanto tiempo interrumpido, debiera ser profundizado por medio de considerables tareas, análogas á las que han derramado la luz sobre el dogma y la controversia.» En efecto, este trabajo daria abundantes frutos; pero sus dificultades serian tales y tantas, como que en él no podia ser olvidada la menor porcion del portentoso edificio que creó la Sabiduría infinita. Deseando, sin embargo, dar alguna idea acerca de este punto, siquiera sea muy sucinta, trasladaré aquí gran parte de un discurso que pronuncié en 1846 en la Academia de Religion católica de Roma, y cuyo tema era la influencia que la oracion ejerce en la civilizacion del mundo.

XCVIII.

DE LA ORACION CATÓLICA.

Algunos de nuestros lectores habrán quizá declamado mas de vez contra la *ociosidad de los místicos y la inutilidad del ascetis-*

(*a*) Pueden consultarse las nuevas cartas de Cobett sobre la esterilidad de las misiones protestantes, aunque el gobierno ingles las auxilia de todos modos, y muy especialmente con millones de libras esterlinas.

mo. Sin embargo, la oracion no sólo tiene por objeto implorar la gracia divina, de que tanto há menester el hombre durante su peregrinacion sobre la tierra, sino que tambien está llamada á convertirse en uno de los elementos más poderosos de civilizacion social. «Desde los tiempos más remotos se vió nacer la civilizacion en el umbral de los templos, á la voz de los Pontífices, bajo la inspiracion de los himnos sagrados.» (Cantú.) Los nombres de Heliópolis y de Dióspolis, de Hermópolis y de Apolinópolis y otros, nos recuerdan aquellos santuarios que llegaron á ser centro de populosas ciudades. Aun en nuestros dias no pocas poblaciones se honran con el nombre de los Santos titulares de las iglesias en cuyos alrededores se levantaron las primeras casas. En el Nuevo Mundo, donde la verdadera religion obró las maravillas que la mitología atribuye á Orfeo, levantábanse las colonias, honradas con el nombre de un Santo, al sonido de los cánticos que entonaba aquel á quien con santa propiedad llamaban los salvajes *padre de la oracion*, y el cual en efecto reunia á la sociedad naciente, mañana y tarde, para orar al pié de la Cruz (*a*).

En el ánimo del lector indudablemente habrá surgido ya una dificultad, con motivo de la generalidad misma de la consideracion que acabamos de exponer, y dirá: «Si todas las religiones produjeron estos resultados, ¿qué prueban en favor de la oracion católica?» Semejante objecion quedará al punto desvanecida sólo con recordar que todo sér negativo, excepto la nada, encierra forzosamente un elemento positivo, y por tanto, que toda religion falsa contiene algun elemento de verdad: luego se deduce en su consecuencia, que habiendo conservado la civilizacion pagana, aunque con alteraciones más ó ménos grandes, los dogmas de los antiguos patriarcas y algunas ideas acerca de la divinidad, llamadas por Tertuliano *testimonios de un alma naturalmente cristiana* (*b*), aquellos resultados vendrán en apoyo de mi doctrina, demostrando que la virtud civilizadora de los antiguos hierofantas tenia su verdadero orígen, no en las ficciones poéticas, sino en las verdades que contenia su doctrina. No seria difícil probar esta asercion. ¿Pero á qué detenernos en ello

(*a*) V. los *Anales de la propagacion de la fe*, las cartas y obras de los misioneros.

(*b*) El conde De Maistre llamaba á la doctrina de Platon *Prefacio humano del Evangelio*.

cuando la abundancia de pruebas nos convida á encerrarnos en límites más estrechos, fijando sólo nuestra consideracion en lo que propiamente pertenece á la oracion católica?

Considerada en su nocion más general, comprende la oracion toda elevacion del alma á Dios, inspirada por la fe, animada por la caridad, auxiliada por los sacrificios y Sacramentos (*a*) y dirigida por la autoridad de la Iglesia con el fin directo de alcanzar una felicidad sobrenatural y eterna por medio de buenas obras. Cuando esta elevacion llega á ser habitual en el corazon del fiel, este posee el *espíritu de oracion.*

El impío no ora; el infiel ora para alcanzar los bienes con que le brinda la naturaleza, pidiéndolos para sí y los suyos con una confianza proporcionada al convencimiento que tiene de la existencia de un Dios que gobierna el mundo, y á la bondad de este Dios para con los que imploran su auxilio. El hereje, por una reminiscencia del Catolicismo ora igualmente; mas si se deja llevar por impulsos del espíritu herético, rechaza la oracion católica, y él se ve rechazado por la misma protesta que dirigió contra la antigua fe. Su oracion, por tanto, en lo que tiene de *heterodoxa*, lleva consigo la division de los ánimos, de la misma manera que la oracion cismática conduce á la division de los corazones; y como al romper con la unidad católica pierde necesariamente el hereje la certeza en las creencias y el lazo de la caridad, su oracion, si es que ora todavía, carecerá de fervor y seguridad en sus inspiraciones y de dilatacion y amor en sus afectos.

Existe, pues, una gran diferencia entre la oracion del católico y cualquiera otra inspirada por la infidelidad ó el error. La verdad, la certeza y el amor, son para el católico otros tantos principios de actividad; las sagradas ceremonias y la autoridad reguladora son principios de unidad; y la bienaventuranza eterna, blanco principal de su oracion, es un principio que le eleva sobre los mezquinos intereses de la tierra. Como la oracion de las comuniones protestantes carece en todo, ó al ménos en gran parte, de semejantes elementos, no obtiene ni puede obtener los felices resultados que en beneficio de la civilizacion social produce ese espíritu de oracion peculiar sólo á la Iglesia católica.

Para apreciar debidamente esta influencia, no deben perderse

(*a*) De Maistre en el *Tratado de los sacrificios*, puesto al fin de as *Veladas de San Petersburgo.*

nunca de vista dos requisitos necesarios en todo el órden social; pues no basta que el medio elegido sea en sí mismo excelente para alcanzar el resultado, sino que ademas debe ser *humano*, de suerte que la voluntad del hombre pueda servirse de él. ¿De qué vale que el medicamento prescrito por el facultativo sea excelente, si le rechaza la repugnancia invencible de mi *naturaleza digestiva*, ó mi bolsillo? *Las mejores leyes*, dice Bentham, *son las que pueden prescindir de vigilancia, de sancion y exhortacion*; *las que por decirlo así, se observan por sí mismas.*

Si la oracion católica es ventajosa para la civilizacion de los pueblos, no debemos buscar en ella sólo *eficacia*, sino que ademas la hallaremos *atractiva*. Mi tésis se reduce pues á demostrar, que al proponerse el Autor y Consumador de la fe animar por medio del órden sobrenatural la perfeccion natural del hombre, que alcanza su poder más alto en una sociedad perfectamente civilizada, dió á la Iglesia católica, en la oracion que le enseñó, un medio de civilizacion dotado de tal *fuerza*, que nunca la destruyese el uso, y de tal *eficacia*, que alcanzase completamente el objeto que se propone. Comenzaremos á demostrar el primer atributo.

Combatiendo el sofista Rousseau á otro sofista dijo, que como todas las teorías morales de aquellos á quienes impugnaba carecian de sentimiento y sancion eficaz, dejaban al hombre frio é indiferente, cuando todo el arte del legislador, en opinion de J-B. Say debe consistir, no en *querer que se haga*, sino *en hacer que se quiera*. Para obtener este resultado es preciso, segun llevamos dicho, que en cuanto sea posible la accion que se prescribe proporcione alguna ventaja fácil y evidente; con lo cual se conseguirá que, cuanto más vivo sea en el individuo el deseo de obtener la ventaja particular que espera, más vehementemente se dedique, y sin necesidad de mandato ni sancion, á secundar las miras del legislador por el bien comun.

Luego si el divino Legislador quiso elevar la civilizacion cristiana al más alto grado de perfeccion, no pudo hacer cosa mejor para conseguirlo que vincular los beneficios todos que puede desear el hombre, á la práctica de un medio que fuera el más adecuado para hacer caminar á paso de gigante la civilizacion universal. Pues ahora bien; la esperanza del cristiano se apoya de tal modo en la oracion, que aun cuando las demas gracias llegasen á faltarle, esta nunca le faltará; así como si se viese colmado de todos los demas bienes, no los conservaria sin

la oracion. Tal es la doctrina católica, muy distinta ciertamente del orgullo estóico, que sólo busca en sí mismo la virtud más sublime; y de la extravagancia epicúrea, que nada pide á un Dios que nada hace; y de la tiranía fatalista, que con férreo yugo quebranta el valor del hombre; y de la presuncion luterana que, desesperando de sus obras, se atrinchera en una fe muerta para hallar la justificacion y la gloria: en una palabra, enteramente distinta de todos los sistemas que combaten la libertad humana y la gracia divina. El católico, que conoce la *necesidad* de la oracion para la salvacion eterna, y si no su necesidad absoluta, por lo ménos conoce su *utilidad* para obtener la mayor suma de bienes en este mundo, siempre se sentirá movido á orar, bien eleve la mente á la contemplacion de la bienaventuranza, bien se fije en los bienes de la tierra.

Uno de los principales caractéres que distinguen al católico de todos los demas hombres, es que el católico conoce la necesidad de orar siempre; tanto como porque por sí mismo sabe que no puede nada, como porque todo lo espera de Dios; y como por la fe conoce los atributos de su Dios, no sólo le pide perpétuamente, sino que siempre le pide contando con su infinita bondad y su misericordia infinita. Un escritor católico fecundo en pensamientos, el conde De Maistre, observa que la religion católica es la única que se atreve á llamar á Dios, *Padre mio*; y en efecto, es nota principalísima de la oracion católica, que las primeras palabras de la oracion más perfecta que haya podido repetir el hombre, digan *Padre nuestro*; cuyas palabras comentó el Apóstol diciendo que Dios quiso infundir en nosotros el Espíritu de su Hijo, clamando á las puertas de nuestro corazon *Abba*, Padre. (Rom. VIII, 15.) Pero Dios no sólo es nuestro padre, pues tambien se nos ha dado como amigo y como hermano; y aun avanza tanto el amor espiritual y la confianza íntima del alma, que alentada esta por los antiguos cantares y la revelacion nueva, se atreve á llamar á Dios su esposo: *soror mea sponsa.* (*Cant. cant.*) *Ad cœnam nuptiarum Agni vocati sunt.* (Apoc.)

¿En qué otra religion podriamos vivir con la divinidad en relaciones tan íntimas y reales, tan universales y constantes? ¿Fué este por ventura el comercio en que nos dicen que vivian las divinidades paganas con los héroes fabulosos? Aquellas fueron relaciones individuales, y ademas fué muy pequeño el número de los amados por el señor de los dioses: *pauci quos equus amavit Jupi-*

ter. ¿Sería por ventura la unidad panteística entre el hombre y Dios? Esta unidad daba al traste con la oracion, como quiera que hubiera sido ridículo en un Dios encomendarse á sí mismo. Dejando á un lado esta fábula, consignaré que en vano se buscará entre los infieles un sentimiento de amistad ni de ternura hácia Dios. Fruto es sólo este sentimiento de aquel *Espíritu de gracia y oracion* que fué prometido á los habitantes de Jerusalen para iniciarles en la maravillosa conversacion de los hijos de Dios; conversacion tan nueva é incomprensible para la naturaleza, que para expresar sus santas delicias inventó el alma católica la palabra *uncion. Effundam super habitatores Hierusalem spiritum gratiæ et precum.* (Zach.) *Dedit potestatem filios Dei fieri* (Jo. I). *Unctio ejus docet nos.* Este sentimiento es tan grande y presenta caractéres tan especiales, que toda inteligencia mediana, con tal de que le conozca, le descubre inmediatamente en cualquiera libro que le contenga, y desde luego dice que aquella obra es de pluma católica; pues ni el brillo en la diccion, ni la delicadeza de las ideas, ni la dulzura de los sentimientos, podrán llenar nunca el vacío que deja en un libro piadoso la falta del *espíritu de oracion.*

Por consiguiente, la fe, la necesidad, ó en otros términos, la inteligencia, la voluntad, el sentido moral y material, todo convida al cristiano á orar á ese Dios de quien sabe que es Señor poderosísimo y amantísimo padre suyo; y á estas excitaciones del propio corazon se agregan los preceptos de Dios y de su Iglesia, los buenos ejemplos, las invitaciones que dirigen á los ojos las ceremonias suntuosas, y á los oidos el bronce bendito, los órganos melodiosos, y el recuerdo ó la aplicacion de los sagrados ritos á pasos de nuestra carrera mortal, como el bautismo, el casamiento, el entierro de un sér amado, etc., etc.

De esta manera, no sólo es natural y espontánea la oracion del católico, sino que llega á ser contínua, segun la divina palabra: «es preciso orar siempre é incesantemente.» *Oportet semper orare et non deficere* (Luc. VIII, 1). Cuanto más propia del catolicismo es esta *contínua* elevacion del espíritu á Dios, tanto mayor fuerza añade á las consideraciones que haré en breve sobre la eficacia civilizadora de la oracion. ¡Cuánta fuerza no debe adquirir un medio tan eficaz por naturaleza, cuando su accion nunca se interrumpe! Es tan grande, cuanto que la *continuacion* no es un esfuerzo de la voluntad ó de la mente, sino una consecuencia natural de la fe, que, en todo y por todo, nos pone de manifiesto

á un Dios siempre presente que obra en las criaturas, y de la caridad, que donde quiera vuelve á hallar en Dios un amigo y un padre. La suavidad de afectos que estos dos manantiales fecundos derraman sobre la oracion católica, es tan inmensa y es tal la sublimidad y ternura de expresiones é imágenes que el alma piadosa encuentra en ellos, y son tantos y tan dulces los arrobamientos que la proporcionan, que la naturaleza humana nunca alcanzará á comprenderlos con sus solas fuerzas, y para los impíos siempre serán causa de burla; burla que sólo caerá sobre el impío, demostrando, mucho mejor que yo pudiera hacerlo, á más de su ceguedad, la diferencia que existe entre los goces que proporciona la oracion católica y la ceguedad que acompaña á los rezos de las demas religiones. Siendo la Iglesia *casa que llama á orar*: *Domus orationis vocabitur*, por necesidad el católico debe ser *hombre de oracion.* Hé aquí por qué en las poblaciones no católicas se ve á la muchedumbre dirigirse á la Bolsa y al Teatro, á los cafés, á las tribunas parlamentarias y judiciales, harto estrechas para contenerlas, en tanto que el templo está desierto excepto en los dias y en las horas solemnes, miéntras que las poblaciones verdaderamente católicas ofrecen muy distinta fisonomía, pues el buen católico no sólo ora con frecuencia, sino que llega á hacer de la oracion un estado social, una carrera, como prueban las comunidades enteras que viven consagradas á orar. La impiedad y herejía, que sin cesar dirigen insultos y sarcasmos contra los miembros de estas comunidades, á su pesar las enaltecen, pues demuestran todo el valor que dan á la oracion católica y contínua.

Con lo dicho basta en mi juicio para probar que si la oracion es un medio civilizador, el católico contribuirá sin tregua al progreso social por más que no piense en ello, *ocupándose sólo* en los que cree son sus intereses particulares, y que en realidad son los medios más propios para obtener aquel progreso. En efecto, cuando el católico pide á Dios el reino de su justicia y de su gloria, paz para sí y vida para los suyos, remedio para sus necesidades y tregua á sus males, amparo en los peligros ó alivio en sus enfermedades, trabaja en el grande edificio de la perfeccion social, y contribuye á la ejecucion del plan trazado por la Providencia para el órden y progreso de la sociedad humana.

¿Pero es en realidad la oracion católica un medio civilizador más eficaz que la inspirada al infiel acaso por piedad natural, y al

hereje y cismático por reminiscencias cristianas? Sí, porque las propiedades que la católica encierra, hacen del individuo un elemento social.

Los dos puntos que vamos á tratar ahora son el de la influencia de la oracion sobre la civilizacion individual, y el de su influencia sobre la civilizacion de la sociedad.

Si hay una empresa difícil en el mundo político, es ese gran trabajo preliminar que prepara á los individuos, como en otros tiempos las piedras del templo de Salomon, para que ocupen su lugar en el órden social, sin esfuerzos y sin choques. Las causas de que nace esta dificultad son muchas, como quiera que la perfeccion individual depende en gran parte de la vigilancia social, que siempre es proporcionada á la perfeccion social: en una sociedad imperfecta será harto débil la vigilancia; ó bien, como en muchas sociedades antiguas y modernas, exajerada y tiránica. Ademas, en una sociedad compuesta de individuos imperfectos, es tan difícil llegar á la perfeccion, que todos los publicistas están de acuerdo en reconocer que una legislacion perfecta no puede ser aplicada á un pueblo sin cultura.

Guiada la naturaleza por la Sabiduría infinita, venció este obstáculo por medio de la sociedad doméstica, su propia obra, dejando á los esposos libertad para elegirse mútuamente, é imponiéndoles el derecho y el deber de educar á sus hijos. La eleccion libre contribuye á la felicidad de los dos primeros miembros de la familia; la educacion prepara á los hijos para la sociedad doméstica, á medida que crecen en edad, y pronto la naturaleza les infunde amor á esta sociedad. ¿Pero las formas de la sociedad doméstica se armonizan con la asociacion pública? Parece por el contrario que si no interviene algun otro elemento de unidad, cada jefe de familia inspirará á los suyos ideas, intereses y miras particulares; lo cual exigiria la abolicion de la familia, ó por lo ménos la destruccion de su libertad y ventura, si los intereses de familia no habian de ponerse en pugna con los intereses sociales.

¿Y de qué medios se valdrá la sociedad para dominar, sin mostrarse tiránica, las ideas, los intereses y las miras de sus miembros? ¿Con qué autoridad dominará los corazones y las inteligencias? Ya lo hemos visto, la religion católica es la única capaz de predisponerlos á robusta union, por el imperio de su doctrina moral, apoyada en la infalible autoridad de sus dog-

mas (*a*). Véamos ahora cómo comienza y termina esta mision.

La primera dificultad en que se tropieza al preparar á un pueblo sin cultura para el progreso social, es la incapacidad de su entendimiento para el raciocinio; cuya incapacidad es tan evidente, que los sabios antiguos llevados por la desesperacion, le cerraron las puertas del templo, rodeándose en él de las sombras del misterio en compañía de algunos discípulos escogidos. En nuestros dias, esta misma dificultad se ha hecho notoria por los sofistas, que despues de haber intentado difundir su filosofía entre el pueblo, enseñándole á leer y escribir, despechados han abandonado los *ruines* (*b*) á la Iglesia, y prosiguen sus lamentaciones sobre la rusticidad del vulgo y la poca estimacion en que tiene la *deduccion* y *analogía*, los libros filosóficos que le dan casi de balde, y la escuela de Lancaster. Sin embargo, estos *bondadosos* maestros se dan por contentos con enseñar al pueblo ciencias y política, y si le encuentran diestro en artes, y experto en negocios comerciales, etc., le calificarán de dichosísimo y le proclamarán filósofo (*c*).

En cambio, cuántos y cuán abundantes son los resultados y los frutos de la oracion animada por la fe? Sabido es que la meditacion es manantial del espíritu de oracion; pues quien no medita, podrá sí orar con los labios, pero no orará desde el fondo del corazon: *Labiis me honorat, cor autem longe est.* En hecho de verdad, aprender á orar y á meditar son para el católico dos palabras casi sinónimas. Ahora bien, ¿no es la meditacion un ejercicio eminentemente filosófico? Pesar la verdad y certidumbre de los principios, deducir rigorosamente todas sus consecuencias, y discutir su aplicacion práctica, es ni más ni ménos lo que constituye la meditacion del católico. Convídanos la Iglesia á este ejercicio interior cuando nos convida á orar; y ofrece á sus hijos medios con que el sabio y el ignorante hallan igualmente asunto para fecundas y saludables reflexiones, tales como el camino de la cruz con sus tiernas y sublimes oraciones, el rosario con los misterios de gozo,

---

(*a*) La infame obra de Michelet titulada, *Du prêtre, de la femme,* etc. rinde, á pesar suyo, homenaje al influjo de la religion sobre el individuo y la familia, cuando dice que la intervencion del sacerdote levanta una barrera entre el marido incrédulo, su mujer y sus hijos. (Véase la ***Revue de Deux Mondes***, t. IX, p. 377 y sig., Febrero de 1845.)

(*b*) Epíteto de Voltaire.

(*c*) **Beatum dixerunt populum cui hæc sunt.**

de dolor y de gloria, las elevaciones piadosas de los Salmos, las aspiraciones celestiales de San Anselmo y San Buenaventura, de Santa Teresa de Jesús y de Belarmino etc., etc. Con medios tan varios, á todos se ofrece la misma enseñanza; y todos deben meditar, porque todos deben orar. Busque cada uno la guía de un director experimentado, y no tardará en conocer prácticamente de qué manera *el testimonio de la fe explicando la palabra divina, infunde inteligencia á los humildes. Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* (Ps. CXVIII.) *Testimonium Domini fidele sapientiam præstans parvulis.* (Ps. XVIII). ¿Qué diferencia tan inmensa no existe, pues, entre esta celestial enseñanza de la Iglesia, que ofrece al hombre maestro para todo, y la que con sus biblias de lenguaje mudo é intrincado proporciona el mercader anglicano, cuando las arroja al pueblo diciéndole: ¡Toma, lee y adivina! Pero ¿por qué no procede de igual modo en sus universidades? ¿Por qué en lugar de profesores, el gobierno ingles no coloca en las cátedras libros abiertos, diciendo á los estudiantes, tomad, leed y adivinad?

Verdadera maestra de los pueblos la Iglesia, cuando enseña á orar, enseña á meditar, y la meditacion es para el pueblo escuela de filosofía, que perfecciona la lógica natural con una aplicacion constante á las verdades más sublimes, comentadas y explicadas por las lecciones orales de un *maestro espiritual*, esto es, de un maestro de filosofía, de religion y de moral. ¿En dónde podria hallarse una escuela de lógica tan adecuada para el pueblo, ni tan perfectamente adaptada á los individuos y tan universalmente concurrida? (*a*)

Pero esta lógica, tan perfeccionada por el uso, es un medio del cual puede servirse lo mismo el filósofo que el sofista. Sin embargo, ¿qué diferencia existe entre uno y otro? La de que el primero posee principios verdaderos, ciertos y constantes, profesa un amor sincero á la verdad que fecundiza los principios por medio de consecuencias legítimas, y sabido es que discurrir sin *principios sólidos* que sirvan de punto de partida, será tejer telas de araña, así como sacar consecuencias de principios verdaderos

---

(*a*) «Sólo desde el Cristianismo se encuentran, por decirlo así, cátedras de la más sublime filosofía abiertas á todos, en todos lugares y para todas las clases del pueblo.» (Balmes, el *Catolicismo* y el *Protestantismo*, p. 222.)

sin un amor sincero á la verdad, será perder tiempo y trabajo, y al fin caer desvanecido por el cansancio ó por la duda. Luego para que la Iglesia con la oracion haga del fiel un verdadero filósofo, se necesita que ademas de proporcionarle con orar el arte del raciocinio, le proporcione una verdad cierta y constante y un amor sincero á la verdad. Así es, y estos son otros dos efectos que naturalmente produce el espíritu de oracion en la oracion católica.

Considerada, ante todo, respecto á su fin, la oracion católica aspira esencialmente al reino de Dios y al de la justicia, que conduce al mismo Dios: *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus.* Muy diferente en esto del idólatra supersticioso y del judío carnal, el católico sabe que no puede pedir con la oracion un bien temporal que se oponga á su último fin: *Non petitur in nomine salvatoris quod petitur contra rationem salutis* (S. Agust.); así que, al comenzar la plegaria levanta siempre los ojos á su Padre, que está en los cielos, y le pide su reino de bienaventuranza en el cielo y su reino de órden en la tierra: peticion en la cual se concentran las ideas más sublimes de metafísica y de ética natural, por ser Aquél á quien se pide, criador, conservador y moderador universal, y por saber el fiel que en efecto Dios reune todos estos atributos.

La causa que llama á la oracion, es la lucha constante entre el tremendo dualismo del bien y del mal, así en lo moral como en lo físico; lucha que incesantemente recuerda la caida del primer hombre, orígen de nuestras faltas y nuestros padecimientos, la incapacidad de nuestras propias fuerzas, la misericordiosa intervencion del Redentor, la gracia fortalecedora adquirida por precio de la sangre de un Dios, la necesidad de la cooperacion humana; por último, la recompensa suprema que al coronar sus triunfos justificará completamente los caminos de la Providencia. La existencia y justicia remuneradoras del Dios Criador, la inmortalidad y libertad del alma, el pecado y el castigo del hombre, su redencion, su flaqueza y su elevacion por medio de la gracia, ¿no son tambien en compendio los dogmas más capitales de la teodicéa y de la moral católicas?

Y estas sublimes doctrinas no son para el católico que ora opiniones confusas é inciertas, pues siendo tan grande el poder de la autoridad que las enseña, hace que desaparezca toda duda. La manera en que percibe el entendimiento estas verdades, imprime

en él certidumbre completa, y así como su entendimiento se haria culpable si en lo más mínimo pusiese en duda estas verdades, así tambien caeria en culpa introduciendo en la doctrina la menor variacion.

Harto sé que ciertas inteligencias filosóficas *independientes*, poco conformes con la docilidad católica, me harán la objecion de que el católico no puede llegar á filósofo, precisamente porque acepta todo esto por autoridad, en vez de fiarse tan sólo de su razon. No siéndome posible, sin salir de la materia, demostrar que la creencia, aun de los simples fieles, es en sumo grado racional merced á la autoridad en que se apoyan y á la evidencia natural de la mayor parte de las verdades que creen, me contentaré con observar que la objecion no quita la menor fuerza á mi aserto. No sostengo yo que al orar el católico se convierta en sutil metafísico, pero digo que la oracion comunica el verdadero espíritu filosófico-social de que es capaz aun el ignorante é iliterato; porque este espíritu no exige que el hombre se remonte en todo y por todo á las primeras causas por la senda de la evidencia natural, apénas usada en la vida comun, y cuyo abuso es la gran plaga de la sociedad. El espíritu filosófico que sobre todo requiere el progreso de la civilizacion, consiste en cierta prudencia acompañada de reflexion y razon, la cual, como fundada principalmente en el órden real de las cosas, deduce con rectitud y certeza las consecuencias prácticas: ella es la que el buen sentido en grado eminente señala con el nombre de *filosofía*, y la que sin dar exagerada importancia á las novedades terminológicas, á los *phenomena* y á los *noumena*, dáse por satisfecha con buscar la verdadera dicha y el medio de alcanzarla. Si merced á la oracion comunica la Iglesia á ese espíritu filosófico el hábito de un prudente raciocinio, y por la materia á que este se consagre, el conocimiento de verdades indudables, no habrá ya menester el fiel sino un amor sincero á la verdad.

¿No es este uno de los principales efectos, acaso el principal resultado de la oracion católica, en el órden de la presente vida? El espiritu del hombre busca naturalmente la verdad: *¿Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?* (S. Ag.) Pero cuando la verdad exige el sacrificio del placer, niégase frecuentemente el hombre á entregarse en un todo á ella; el sentimiento producido por la solicitacion del deleite ofusca el entendimiento, y le conduce, á pesar de la solidez de los principios, á desconocer las

consecuencias, á desnaturalizarlas y á dudar de ellas. Luego si la oracion católica es esencialmente *reguladora de la voluntad*, reanimará el amor á la verdad, y restablecerá la rectitud del juicio.

¿Pero hay algun católico que ignore que el *dominio sobre los sentimientos del corazon* es principio necesario y consecuencia natural de la oracion? ¿En qué otra cosa consiste el acto de prepararse á la oracion en el retiro, sino en la paz del espíritu, libre de las zozobras del siglo, de las violentas pasiones y de la distraccion de los negocios? ¿No tiene por objeto *predisponer al fiel para la oracion* el consejo que le da el Apóstol de renunciar para siempre, ó al ménos por breve tiempo, al goce de los derechos más naturales y á los lazos de los afectos más legítimos? *Ad tempus ut vacetis orationi... qui sine uxore est, cogitat quomodo placeat Deo.* (I, ad Cor.) ¿Y no es en cierta manera axiomático que «un corazon agitado es incapaz de meditar?»

Cuando el cristiano que quiere orar siente turbada la paz de su alma por la tiranía de las pasiones, ¿no pone todo su empeño en triunfar de estos enemigos interiores y en calmar la tormenta? Ciertamente tambien ora el infiel, aunque agitado por sus pasiones; pero lo hace sólo por satisfacerlas: resiste el estóico á sus afectos; pero no ora: ve el impío devorado su corazon por la pena; pero no se elevan al cielo sus esperanzas ni sus plegarias. En cambio el católico ora redoblando su fervor cuando siente redoblarse la rebelion y la guerra de las pasiones; ora para resistir, y resiste orando: *Ne nos inducas in tentationem.—Faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.* ¡Y quién no habrá experimentado mil veces en su alma agitada calmarse la tempestad y sobrevenir la calma, despues de exhalar el angustiado grito: «Sálvanos, Señor, que perecemos: *Domine, salva nos, perimus... Imperavit vento et mari, et facta est tranquillitas magna*! Si sólo el tiempo que se invierte en pronunciar las letras del alfabeto, era, en sentir de un filósofo pagano, maravilloso remedio contra la cólera ¿qué diré del recurso que ofrece al fiel la oracion del filósofo cristiano, la cual no sólo reprime la fogosidad de la cólera, sino que la suaviza por los sentimientos que despierta, y la apaga por las reflexiones que inspira?

Prescindo de las gracias sobrenaturales, recompensa de la oracion á que me refiero: gracias que inundan con sus luces al espíritu que medita, que le unen á la verdad con lazos indiso-

lubles, infundiéndole valor para alcanzar triunfos tan gratos como nobles. ¿Cómo extrañar que con una enseñanza tan conforme á la naturaleza, y abundantemente fecundada por la gracia, innumerables almas piadosas, aunque no iniciadas en las ciencias humanas, profundicen lo más recóndito de los secretos del cielo? ¿Cómo extrañar que el católico se halle de tal manera prendado de la verdad, que hasta desee sellarla con su sangre, ni que su corazon goce de una tranquilidad, moderacion y delicadeza tan exquisitas, que aun bajo las toscas pieles del pastor y del rústico labriego se anide cuanto ofrecen verdadero y hermoso el decoro y la urbanidad de las ciudades? No ya esa urbanidad acomodaticia que se da por satisfecha con enseñar el modo de ponerse la corbata ó de llevar el sombrero, la actitud en que haya de colocarse el cuerpo para hacer elegantes quiebros, ó cómo se ha de devolver el saludo: no desdeño esas *habilidades*, pero parécenme todavía más dignas la delicadeza y decencia, resultado de una vida limpia de todo exceso, que brotan espontáneas y sinceras de un corazon ordenado y pacífico.

Si me propusiese hallar en los *hechos* la confirmacion de la *teoría*, bastariame preguntar ¿cuál es hoy la escuela, la enseñanza de vida interior más acreditada y seguida? Los *ejercicios espirituales*, me responderíais. Ese poderoso medio prescrito por tantos prelados, fundadores, directores y misioneros, bien como preparacion para órdenes sagradas ó para enmendar una vida escandalosa y abrazar la virtud cristiana, bien para reanimar el fervor de las congregaciones piadosas ó convertir poblaciones enteras; este elemento eficaz está sin duda considerado generalmente por la cristiandad como el más idóneo de todos los medios para poner al hombre en camino de cooperar á la gracia, de hacerle adelantar en este camino, y de perfeccionarle en la senda espiritual de la *vida interior*, que es la que ha de suministrarle guía y vigor para los actos exteriores. Pues bien ¿qué otra cosa son los ejercicios espirituales sino un curso de filosofía moral cristiana al alcance de todos los hombres (*a*)? El pueblo católico acude á ellos en tro-

---

(*a*) San Ignacio, autor de los *Ejercicios* «fué el primero que vió la facilidad de hacer con las verdades de la religion lo que los sabios y filósofos hicieron con las de la física y la moral. Propúsose unir aquellas verdades con sus principios más evidentes, y ligarlas con sus consecuencias más inmediatas; hacer resaltar las unas por medio de las otras; apoyar las unas en las otras y dar á cada una de ellas su lugar natural, su

pel; comprende, reflexiona y practica, como los hechos demuestran diariamente. ¿Y cuál es la manera de enseñanza que se acostumbra dar en estos santos retiros? En primer lugar, se aprende en ellos el arte lógico de la meditacion: primero los preceptos, y luego la práctica de la meditacion misma; los *puntos* de meditacion son un resúmen breve, pero sólido y fecundo de la moral natural y cristiana, presentada por sus aspectos más generales y comprensivos. Tomando como punto de partida el principio comun á todas las ciencias prácticas, de que *la accion debe ser ordenada por la intencion, como el medio por el fin*, explicáse á los pueblos el deber en que están de someterse al Criador; los males que produce, y producirá siempre, la desobediencia de los hombres; la necesidad del auxilio divino para enseñarles con el ejemplo, para revelarles la voluntad de Dios, y fortalecerlos con la gracia. Como me refiero á católicos que han presenciado innumerables prodigios obrados por los ejercicios y las misiones, no necesito encarecer de qué manera penetran en el entendimiento del pueblo estas verdades fundamentales, y cómo se apoderan de su corazon y reforman su vida. Recordaré tan sólo lo que cuadra á mi asunto: que esta escuela en que la razon práctica y las costumbres del fiel se perfeccionan con tanta frecuencia, por penetrarse en ella su mente de las verdades más sublimes y su voluntad de los afectos más santos, han sido y siguen siendo la gran escuela para todos los hombres que quieren adquirir el espíritu de oracion, bien sean filósofos, bien rudos é ignorantes.

Hé aquí una idea de la eficacia moral de la oracion católica: ningun culto nos ofrece dogmas tan ciertos, elevacion de pensamientos tan sublimes, fervor tan constante, rectitud de racioci-

---

correspondencia necesaria, su extension propia; formar con ellas un cuadro general por la proporcionada colocacion de los rasgos particulares; establecer la unidad del conjunto por la conformidad de las partes, fundando de este modo un sistema de meditacion, un curso de religion, como se pudiera formar un sistema de física ó un curso de teología; y por este medio reducir casi á arte la santificacion del hombre.» (Cerutti, *Apologia de los Jesuitas*, 2.ª edicion, Soleure, Schœrer, 1763.) Debe leerse en esta obra maestra de raciocinio y estilo, todo el capítulo XVIII sobre los *Retiros*, con el capítulo siguiente sobre las *Misiones nacionales*: hállase esclarecida la solucion de esas rancias objeciones cien veces refutadas, sobre el *éxtasis reducido á sistema*, como decía Michelet en 1844, ó sobre el *arte de tener visiones y éxtasis reducido á método*, como un siglo ántes decia la primera memoria leida en el Parlamento de Rennes. (V. la *Memoria presentada al público, resúmen de las presentadas á los Parlamentos.*)

nio tan exacta, alma tan serena, ni enseñanza tan inmensamente universal. Si el infiel, el mahometano y judío oran sin remontarse sobre los intereses terrenos; si cuando el hereje quiere hablar la lengua católica no halla maestro que se la enseñe, ni certeza que se la garantice, y concluye burlándose de la piedad, porque no la comprende, ¿no será al cabo forzoso confesar que la oracion católica es el grande, el único medio de moralizar al individuo y á la sociedad, medio tan fecundo en dichosos resultados, como fácil y dulce para el corazon que lo emplea?

No, los dias festivos y de oracion no son tiempo perdido para los intereses del género humano. Entiéndanlo, compréndanlo bien esos economistas de ánimo apocado y corazon mezquino, que lamentan la pérdida de un dia de descanso en cada semana, concedido al jornalero por la providencia del Padre comun de los hombres. Destínase el dia de oracion para habituar al hombre al raciocinio, al conocimiento de los verdaderos principios de la vida y de sus consecuencias morales, á ordenar, finalmente, sus costumbres y á mejorarlas (*a*). Y así como no hay religion humana que tanto recomiende el deber de consagrar á Dios los dias festivos, tampoco la hay que tenga tanta certidumbre de ver practicada la saludable virtud de la oracion. El católico que ora, y orando aprende á raciocinar sobre principios ciertos, con sincero amor á la verdad y dirigido por una autoridad llena de sabiduría, de celo y experiencia, puede sólo con esto ver brotar esos brillantes frutos de la civilizacion que nunca llegan al estado de madurez bajo las densas nieblas del norte protestante.

Véamos ahora cuál es, mirado por el aspecto de la perfeccion social, el poder de la oracion que ha de fecundar las preciosas semillas depositadas en el espíritu de cada miembro de la sociedad cristiana. Si me fuese dado demostrar que elevando la oracion

---

(*a*) Estas observaciones escritas en 1846, se ven grande y solemnemente confirmadas con la asociacion fundada en Francia para la observancia de los dias festivos: práctica santa extendida en todo aquel vasto imperio á nombre de la religion y bajo el amparo de los obispos. No sólo se propone esta asociacion, segun el informe del comité de Valenciennes dado al Sr. obispo Regnier, la mejora de las costumbres y de la sociedad, sino que tiene ademas en cuenta los intereses materiales; y no pocos industriales han manifestado que, despues de restablecido el descanso del domingo, el trabajo de la semana no les era ménos productivo que cuando los jornaleros se entregaban á las repugnantes y tumultuosas orgías del lúnes. (V. el *Univers* del 6 de setiembre de 1854.)

los entendimientos al fin más noble que una sociedad pueda proponerse, los une con los lazos más fuertes y establece entre ellos la más perfecta armonía, habria probado que la oracion tiene la gloria de ser el instrumento más eficaz de civilizacion. Pero es preciso determinar, ante todo, el sentido de las palabras *civilizacion ó perfeccion social*. Llámase sociedad humana á la reunion de los hombres, es decir, de séres dotados de inteligencia, de voluntad y de órganos para llegar á un fin, á un bien comun: consistirá, pues, su perfeccion en la *union perfecta de hombres* perfectos para un *fin* perfecto; al cual los conducirá la perfeccion de sus actos *intelectuales, morales y materiales.* Estos elementos deben ofrecer los unos con relacion á los otros, una proporcion tan armónica, que el acto social logre con ella la mayor *eficacia* para alcanzar su fin: la asociacion es en efecto el medio por el cual quiere la Providencia, en la tierra, auxiliar á la criatura para que alcance la felicidad infinita que en el cielo le está reservada; y la perfeccion del medio consiste en que sea realmente medio, ó lo que es lo mismo, propio y *eficaz* para el fin.

Cuando quiera que uno de estos elementos adquiriese en la sociedad proporciones desmedidas respecto á los demas, en tal manera que pusiese trabas á la accion social (como, por ejemplo, si se tratase de dictar una obra maestra teórica de legislacion á una sociedad imperfecta, ó si un reducido número de administradores quisiesen gobernar á una inmensa muchedumbre); esta falta de armonía haria imperfecto en la práctica aquello mismo que constituyese la perfeccion de cada elemento aislado; ni más ni ménos que la cabeza del Hércules Farnesio afearia el busto del Apolo de Belvedere.

Objeto perfecto y union perfectamente armónica de individuos perfectos: tal es el concepto de perfeccion social á que damos nombre de *civilizacion.* Para demostrar ahora que la oracion es el medio más eficaz de llevar á cabo este conjunto armónico en la sociedad, necesito ante todo esclarecer analíticamente las ideas contenidas en cada uno de estos cuatro elementos de civilizacion: *objeto, union, armonía, individuos.*

En primer lugar, ¿en qué consiste la perfeccion del *fin* social? Si la sociedad no tiene otro principio de su operacion colectiva más que actos de los individuos que la componen, y si cada cual de ellos debe subordinar sus acciones todas al logro de la bienaventuranza, es evidente que la perfeccion del *objeto* en la sociedad

consiste en que el mismo acto social se halle subordinado á este fin último. Pero pudiendo ser considerado este acto, ora por un aspecto puramente natural, ora tal y como fué enaltecido por la revelacion en el órden de la gracia, tendremos que será sociedad más perfecta la que se eleve á este último grado, proponiéndose por objeto la felicidad eterna.

Pues ¿quién no ve cuánta debe ser la eficacia de la oracion para perfeccionar el fin de la sociedad, lo propio en lo tocante á la honradez natural que á la caridad sobrenatural? Es esto tan evidente, que no me atrevo á detenerme en minuciosos detalles; con tanto mayor motivo, cuanto que ya dejo encarecida la perfeccion que orando adquiere el individuo, el cual halla en este medio fuerza para contener el ímpetu de las pasiones, elevando su mente hácia el Sumo Bien. No es posible que una sociedad cuyos miembros moderan sus afectos y encaminan sus propósitos hácia un fin sobrenatural, deje de ofrecer en todos sus actos el órdem más completo, y, por consiguiente, la oracion católica imprimirá en individuos perfectos, la tendencia social hácia un fin perfecto. Paso pues á tratar de los otros dos elementos en que su influjo podrá parecer á primera vista ménos inmediato y evidente. Segundo elemento de civilizacion, es *union perfecta* de los individuos asociados, cuya perfeccion supone muchas condiciones dificilísimas de encontrar en la sociedad civil, y se aumenta en proporcion al *número* de individuos de la sociedad, y á la *fuerza* de los lazos que los unen. Estas dos condiciones se encuentran en cierta manera en mútuo combate, por ser difícil que una muchedumbre de hombres permanezca íntimamente unida, ó que reducido número de estos, aunque muy unidos, vean aumentar su número sin que se relaje su lazo de union.

Como quiera que debe ligar entre sí *entendimientos* distintos y *voluntades* libres, la union depende en gran parte de la inteligencia uniforme del objeto, de la sumision de las voluntades libres al órden establecido por la autoridad, y del recíproco amor que une civilmente á los miembros de la sociedad: estos cuatro elementos de perfecta union se hallan contenidos en sumo grado en la oracion católica. Como *católica*, abarca bajo diferentes formas la mayor universalidad de lugar y tiempo: si consiste su mérito en la comunion con *todos* los fieles, como lo enseña el Símbolo de los Apóstoles en el artículo de la *Comunion de los Santos*; si, por consiguiente, con *solos* los fieles puede comuni-

carse por medio de la oracion, segun ley constante de la Iglesia, la oracion católica será esencialmente *social*, y ella *no más* gozará de este privilegio. Oren cuanto quieran el cismático y el hereje; si su oracion es herética ó cismática, será fruto y semilla de division. Tambien oran el mahometano y el judío, pero lo hacen con la cimitarra en la mano y el odio en el corazon: oran los idólatras, pero invocando sólo en favor suyo la divinidad del hogar, de la familia y de la nacion; y aun cuando se propusiesen pagar con la oracion la deuda del amor universal que obliga á todos los hombres, orarian á lo sumo con una union más bien negativa que positiva, la cual consistiria más bien en no desear daños, que en contribuir directamente á la ventura comun. Sólo el católico puede hacer *ciertamente* extensiva su oracion á *todas* las naciones, porque sólo él posee la doctrina *cierta* que debe dilatar por todas las naciones el imperio de la fe. En vano, desentendiéndose de esta doctrina *cierta*, se intentaria establecer entre los hombres una asociacion humana perfecta: ¿no es el hombre un sér dotado de *razon*? pues no será humana la asociacion sino une las inteligencias. Y ¿cuál podrá ser lazo de las inteligencias, sino una verdad por todas ellas aceptada? Fuera del dominio de la verdad ¿cómo podrian los espíritus *habitare in unum*, cuando en la verdad sola pueden hallar paz y dicha? Quizá se me responda que para fundar una sociedad humana basta una verdad cualquiera del órden *práctico*, aunque sea meramente *material*, pues que, por ejemplo, una sociedad comercial debe su orígen al mero propósito de obtener lucro. Enhorabuena; ¿pero podrá llamarse *sociedad perfecta de hombres* y *de hombres perfectos* á la que no se encamina al objeto principal de la más noble de las facultades, es decir, á la verdad absoluta; ni al interes que á todos prefiere la voluntad, es decir, al eterno bien?

En vano sueña, pues, hace algunos años, la tolerancia filosófica con hacer de los hombres una sociedad universal, proponiéndose remediar la anarquía intelectual por medio de *la tolerancia* doctrinal. Concedámosle por un momento poder para realizar lo imposible, para ahogar la luz de la inteligencia del hombre y su amor innato á la verdad: ¿se fundaria nunca una sociedad humana con este tirano oscurantismo?... No: esos filántropos no pueden aspirar sino á erigir una sociedad universal *de comercio*, á cuyos miembros tendrian que exigir el desinteres de sus capitales, y el sublime sacrificio de toda ganancia. Pero

es el caso que una sociedad comercial no puede ser sino *particular*, pues excluye de su seno al que no toma parte en los *medios* industriales y en el *objeto* lucrativo: quítese á los socios estos elementos de particularidad, y dejaron de ser una sociedad *de comercio*, para confundirse en el seno comun de la sociedad *universal*.

Sociedad *perfecta* será, por tanto, la que adune en una doctrina cierta las inteligencias de todos los hombres; y para elevarse á esta perfeccion, debe la sociedad mirar y tender á la union de los ánimos por medio de una sólida union intelectual. Pues la religion católica es la única que se propone un fin tan glorioso, por medio de la fe y de la caridad; y la oracion católica, lenguaje adecuado á esta religion, es por consiguiente, el medio más eficaz de asociacion universal, á la manera que la lengua nacional es el *medio* más poderoso de nacionalidad. Todo católico que ora, debe naturalmente acordarse de la sociedad con la cual ora; de la fe comun que inspira su oracion; de la fraternal caridad que le fortalece, y del objeto universal que se propone, es decir, *del reino de Dios, y de su justicia*, que á lograrle conduce: *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus*. La oracion católica induce, por consiguiente, al alma católica, y la induce de contínuo, á considerar á todos los hombres unidos y formando una sola familia en los misericordiosos brazos del Padre celestial, como corona y remate de la perfeccion de la sociedad. *Pater noster... adveniat regnum tuum*.

Digamos tambien que estas observaciones sobre el carácter universal de la oracion católica son aplicables á todas sus diferentes formas, pues es un hecho que se realiza con todas ellas en el seno de la *comunion* social. Estudiad esas varias formas, y vereis con qué eficacia tienden á la vasta unidad de lugar y de tiempo que exigen el nombre y el espíritu del *catolicismo*. Si nos fijamos en la oracion privada, hallaremos desde luego ese espíritu universal en el tierno y sublime principio de la más perfecta de las oraciones, *Padre nuestro, que estás en los cielos*, y en todas las demas que nos han sido trasmitidas por las pasadas generaciones para continuar la cadena que une á la tierra con el cielo. El protestante, que rechaza estas fórmulas tradicionales, tiene razon para encerrarse con las suyas privadas en la soledad de su inteligencia pervertida; pero el católico ora unido espiritualmente con todas las naciones de todas edades, con las mis-

mas fórmulas de una lengua que oye hablar en todas partes.

Y siendo tal el espíritu de la oracion *particular*, ¡cuán social no aparece el espíritu de la *pública*! Consideramos su acto más importante, el más noble y solemne de todos, el santo sacrificio de la Misa. ¿Habria descubierto nunca el hombre una idea tan divinamente social como la del sacrificio católico, en que el *banquete* comun, emblema natural de la amistad más íntima, ofrece á todos los humanos un pan celestial, no sólo específicamente semejante, sino individualmente idéntico al que hace diez y ocho siglos se está repartiendo á los fieles con el nombre de *Comunion*? Víctima augusta del sacrificio universal, este manjar divino hace convertirse la mente católica hácia el acto solemne en el cual hace cuarenta siglos se concentraban los deseos, las ideas y las esperanzas de los Patriarcas, y amalgama, en la más íntima unidad de personas, de lugar y tiempo, los pensamientos, los sentimientos y el culto externo de los justos de todos los tiempos. ¿Encontraríase, se podria imaginar en sociedad alguna unidad más real, más vasta, más intelectual, que abarcase tan larga serie de siglos, tan inmensa extension de países?

Si tomamos despues en cuenta las sublimes consideraciones del Doctor angélico sobre la economía divina de los Sacramentos, y las razones de que se vale para demostrar que todo se refiere en la Iglesia á la Eucaristía; la predicacion para instruir á los fieles; los demas Sacramentos para prepararlos á la santa Comunion; la liturgia para explicar su significacion, y la gerarquía para consagrar y formar sus ministros, veremos que todos estos elementos deben recibir del Santo Sacrificio su carácter de *universalidad*, de la misma manera que los medios reciben del fin su naturaleza característica; y por ende comprenderemos cómo la oracion católica, cuyo acto más solemne, piadoso y eficaz es el sacrificio, constituye el medio más poderoso para unir á *todos* los pueblos en real unidad social. Por eso vemos en todas las ceremonias de la Iglesia católica reproducido ese sello de universalidad, cuyo nombre lleva. Aspira su gerarquía á dominar *espiritualmente* sobre todas las naciones y los siglos; y sus cánticos, que hace cuatro mil años resonaron en las orillas del Mar Rojo, en el harpa del rey-profeta y en los labios de las vírgenes de Israel, se repiten todavía diariamente en las más lejanas playas que ven nacer y apagarse la luz del astro del mundo, y se repiten en lengua universal por todas las voces católicas. Seguid con atenta mirada la rápida carrera de

sus misioneros; miradlos tener por desdoro el que las velas del audaz hijo de Japeto arriben á playas en donde no se ostente la cruz de Jesús Nazareno, extendiendo sus brazos sobre el salvaje que ora postrado á sus piés. Á los Sacramentos de la Iglesia católica va unida la idea de una sociedad universal, fuera de la cual no existen. Esta Iglesia ve acudir á sus hijos á tomar parte en sus solemnidades, y durante el largo trascurso de los siglos prosternarse sus pastores y rebaños á los piés del Pastor universal, para ofrecer el testimonio de la unidad más perfecta de todas las naciones conocidas, congregadas con el fin de elevar al cielo sus súplicas sobre el sepulcro de su primer padre y primer maestro en la fe.

Considerada la oracion católica en lo tocante á la serie de generaciones y á la multitud de asociados que comprende, veamos si su fuerza unificadora guarda proporcion con los dos elementos de *tiempo* y de *número*. Su lazo de union es, ante todo, *espiritual*, es decir, el más fuerte que pudiera concebirse por el genio de la política. En efecto, los tres grandes obstáculos que se oponen á la union social, consisten en la dificultad de convencer á los ánimos de la justicia intrínseca de las leyes; en conseguir que la voluntad se desprenda del amor al interes privado y excesivo; en reconciliar, por último, los corazones irritados por ofensas y diarias contiendas. La dificultad que se opone para allanar estos obstáculos, no consiste tanto en la falta de medios persuasivos en una sociedad bien ordenada, como en la repugnancia del vulgo á consagrar á ellos su inteligencia.

Pues la oracion católica eleva el pensamiento del hombre por encima de la reducida esfera de los intereses temporales, de la venganza y del egoismo. El católico dirige sus plegarias á un Dios, moderador supremo, en cuyas manos la iniquidad misma de los hombres se convierte en instrumento, ora de misericordia inefable, ora de justicia, siempre irreprensible é íntegra siempre, aunque severa. Por eso el católico, aun en aquellos mandatos de la potestad humana que ponen á prueba su paciencia, reconoce y adora sumiso á la Providencia Suma, y los consejos é inescrutables designios de la Sabiduría divina. ¡*Obedite sicut Christo*!—¡*Fiat voluntas tua*! Esta es la razon de que los mal avenidos con el órden público echen en cara al católico lo que llaman su cobarde servilismo; y es que el católico encuentra en la oracion fuerzas para resignarse á todo.

En segundo lugar, ¡cuánto no se merma la tiranía del interes

privado en el alma del católico, acostumbrado, merced á la oracion, á considerar como su mayor interes el órden y el reinado de la justicia! Tanto más, cuanto que al pedir á Dios los bienes temporales ó eternos, sabe que al recibirlos debe hallarse dispuesto á comunicarlos. *Date et dabitur vobis.*

Y ¡cuánta fuerza no tendrán para alcanzar de su corazon el perdon de una injuria estas palabras: *perdonad y se os perdonará*, que se aplica á sí mismo al orar, ofreciendo á Dios para obtener su misericordia el perdon concedido por él mismo á su hermano! Perdónanos.... como nosotros perdonamos. *Dimittite et dimittemini.* —*Dimitte nobis... sicut et nos dimittimus.* Fortalecer de este modo en los corazones los sentimientos de sumision y amor, confortarlos por medio de la oracion misma que se eleva á un Padre comun con la esperanza de ver cumplidos sus más fervientes deseos, ¿no es unir á los hombres con el lazo más fuerte que pudiera ligar las voluntades y los entendimientos? Con razon dice pues el sabio, que la Iglesia de los justos, hija de la Sabiduría infinita, constituye una nacion de obediencia y amor: *Filii sapientiæ, Ecclesiæ justorum, et natio illorum obedientia et dilectio.* Obediencia que se extiende á respetar como á superiores á todos los miembros de una inmensa y perpétua gerarquía, á la cual ha de estar sumiso el católico si quiere que su oracion valga; y que, sometiendo á la direccion de la autoridad, no sólo los actos, sino tambien la conciencia y el pensamiento, impide toda rebelion, toda incertidumbre, todo fingimiento: amor que elevando al alma sobre el egoismo personal ó de familia, popular ó nacional, considera sobre todo los motivos universales de caridad que á todos los hombres alcanzan, aun á los enemigos y perseguidores.

Acaso se nos dirá que la oracion católica constituye realmente una sociedad universal de fieles, pero religiosa y no política; pues la civilizacion sólo tiene en cuenta la sociedad política, y por ende, todos estos argumentos son estériles especulaciones que no conducen al objeto. Tal objecion se fundaria en aquel espíritu tan mezquino como grosero, del pasado siglo. Aquella filosofía pretendió disecar al hombre moral, como el anatómico diseca al hombre físico. Nuestro siglo no cree posible separar al hombre religioso del moral, al moral del psicológico y del fisiológico, porque rechaza ese violento divorcio de la fisiología y la física, de la física y las matemáticas; ese exagerado y exclusivo entusiasmo por las matemáticas como ciencias exactas, en daño de la metafísica, de

la cual reciben humildemente los matemáticos sus primeras nociones, y evidentemente más exacta y positiva que todos esos medios de abstraccion. El partido retrógrado del exclusivismo, que quisiera imponer á nuestra época la exagerada manía de las formas algebráicas y de las figuras geométricas para dividir en innumerables arroyos divergentes ese caudaloso rio de la ciencia, podrá con la misma facilidad aconsejar á los jóvenes artistas de la Academia de Bellas Artes que cambien á su antojo los efectos de la luz y el movimiento de su modelo, respetando á lo sumo el carácter del original que reproduce su pincel. Como quiera que los diferentes elementos de la civilizacion deben contribuir á la produccion de un todo, tendremos que por el mero hecho de ejercer la oracion un poderoso influjo en la perfeccion de la sociedad universal en el órden religioso, tiende tambien á mejorar la sociedad política. Perfeccionar las *disposiciones sociales* del hombre es muy distinto de perfeccionar *una sociedad determinada*: los individuos dispuestos para el trato social por el uso del raciocinio y la elevacion de miras, por el desinteres de las intenciones y la moderacion de los afectos, se hacen capaces para la asociacion política, al mismo tiempo que llegan á serlo para la union religiosa.

¿Pero qué digo de asociacion política universal? ¿No es esta teoría buena para relegarla á la region de las quimeras en compañía del antiguo proyecto de lengua universal, atribuido á Leibnitz? ¿Cuál será el gobierno de semejante sociedad? Y si no lo tiene ¿dónde hallar su unidad? Si lo tiene ¿será limitada ó sin límites su autoridad? Si limitada, no será duradero el órden en ella; si ilimitada, carecerá la libertad de garantía. Ademas ¿cuál será el lazo de union entre las naciones? ¿El interes? es manantial de incesantes y renacientes luchas; ¿la fuerza? el despotismo se cava su propio sepulcro; ¿el derecho y la ley? nada valen allí en donde reinan el embrollo y la astucia. Quitad al género humano el lazo universal de la religion, y en vano buscareis un principio cualquiera de sociedad universal. No hay sociedad sin union; no hay union sin lazo; no hay lazo entre las inteligencias, sin verdad; no hay verdad perfecta, sin infalible certeza; no hay infalible certeza fuera de la verdadera religion; por consiguiente, no hay sociedad universal fuera de la verdadera religion, y es imposible que la sociedad política pueda aspirar á la perfeccion social, si no está informada por el principio constitutivo de la sociedad religiosa.

Quien de otra manera discurra sin rechazar al catolicismo, dí-

game si esa futura sociedad humanitaria *no católica* ha de admitir en su seno á los católicos y ha de ahuyentar el odio del error contra la verdad: dígame si el católico ha de vivir en ella sin clero, ó este sin prosélitos. Interin los *brillantes* y *benéficos* progresos de la serie no interrumpida de nuestras revoluciones no cambien la *naturaleza* de las cosas, la intolerancia de la impiedad ha de excluir de su especial *humanidad* al católico, ó el celo del católico ha de hacer que la humanidad se restituya al sendero de la fe. En el primer caso, la sociedad universal se quedará sin *universalidad*; en el segundo, será religiosa ante todo.

Luego si la civilizacion aspira á la universalidad, y si sólo puede hallarla en el seno de la verdadera religion, *la oracion*, este medio poderoso para unir religiosamente á *todos* los hombres con el lazo universal de un fin supremo y de un órden moral conformes con la naturaleza humana, con el lazo racional de *sumision* á la autoridad reguladora de las *conciencias*, con el lazo consolador de *amor* respecto de una sociedad universal de hermanos; la oracion será sólo manantial abundante de civilizacion humana, y ademas de producir la perfeccion de la sociedad religiosa, dará tambien órden y prosperidad al Estado.

Despues de tratar del fin perfecto y de la union perfecta de individuos perfectos, réstame considerar la perfeccion del órden y de la armonía en los elementos de la sociedad católica, bajo el influjo de la oracion. (Nunca me refiero á la perfeccion católica en general, sino solamente al influjo de la oracion sobre ella.) Examinaré sucesivamente la armonía de los diferentes grados que deben elevarla á este *fin*, la de las diferentes condiciones que en los *individuos* se requieren, y la de las *fuerzas* individuales con relacion á los grados de perfeccion del objeto.

Ya hemos visto que el *fin* comprende á la vez el fin último del hombre, el fin próximo de la sociedad, y el fin inmediato de los actos humanos encaminados á realizarle. Para demostrar que la oracion católica es el principio del órden de los diferentes grados de este *fin comun*, basta hacer ver que el órden de los actos humanos, con relacion á su fin privativo, produce en la religion católica una maravillosa actividad respecto del fin social, y que la produce, sobre todo, mediante el espíritu de oracion que la religion inspira á los fieles. Pues este es en efecto el resultado propio de la oracion católica, miéntras que el misticismo del infiel degenera en pietismo fanático ó en apatía oriental. Obsérvalo así Gio-

berti, quien al comparar la contemplacion del panteismo oriental con la del catolicismo, prueba que la inercia es fruto natural de la primera, así como una activa generosidad es producto fecundo de la segunda. La demostracion metafísica que extensamente da de ello dicho escritor, la expone tambien Balmes (*a*), valeroso apologista, el cual considerando la misma verdad desde distinto punto de vista, demuestra que el catolicismo es verdadero principio de la personalidad y de una *actividad* viva y fecunda en las sociedades modernas civilizadas.

En cuanto á mí atañe, pregunto consultando sólo los hechos: ¿no es la sociedad religiosa la más activa de todas en el órden social? El hombre irreligioso tiende esencialmente al individualismo, porque no tiene otra moral que el interes y los placeres; y el acto social del individualismo es por esencia, inconstante como los intereses, voluble como el carácter individual, débil como el egoismo. Por el contrario, en la sociedad religiosa la actividad de los individuos se propone como principal objeto la felicidad eterna, y considerando las riquezas como medio para conseguirla remediando todo linaje de necesidades, por un lado se siente inclinada á adquirir bienes terrenales, y por otro, á emplearlos en beneficio del prójimo.

No comprendemos solamente en las riquezas el dinero y las industrias ó capitales que le producen: pues qué ¿no debe darse tambien este nombre á la propagacion de la ciencia, á los institutos benéficos y al perfeccionamiento de las artes? El principal venero de riqueza pública, segun opinion de los economistas, se encuentra en toda la actividad humana. Pues en reconocer que la sociedad católica, aun considerada como temporal, posee en sumo grado una actividad desinteresada, generosa y perseverante, convienen, no sólo los escritores católicos, sino tambien los incrédulos; y no ménos evidente es que la sociedad católica debe, ante todo, estas cualidades al espíritu de oracion, no habiendo quien dude de que, cuando falta la oracion, flaquean la fe y la caridad, sin las cuales no hay actividad, ni desinteres ni perseverancia cristianas.

Considerad los institutos religiosos, cuyos individuos se dedican con abnegacion sobrehumana á la felicidad comun, y todos los cuales han sido fundados por hombres á quienes congregó el espí-

(*a*) *El Protestantismo* etc., t. II, p. 59 y sig. c. 23.

ritu de oracion: todos ellos tienen por base ese espíritu, y degeneran ó desaparecen cuando dicha virtud llega á faltarles. ¿Qué otra cosa, sino ese espíritu, alienta á las legiones de misioneros que desafian tempestades y abismos? ¿Quién sino él impulsa á los discípulos de San Juan de Dios y á las Hermanas de San Vicente de Paul, para que se dediquen á los trabajos y fatigas de los hospitales? ¿Quién sino él alienta á los Hermanos de la Doctrina Cristiana para que desciendan al nivel de los pequeñuelos y vivan entre ellos? ¿Quién funda congregaciones piadosas destinadas á llevar á las cárceles, consuelos y enseñanza cristiana? ¿Quién conduce al buen sacerdote, y le alienta para luchar contra las flaquezas y las maldades de los hombres? ¿Quién lleva rescate y libertad á los cautivos que gimen en las galeras y en las mazmorras de Turquía, víctimas del despotismo musulman? ¿Quién dispone en la Argelia colonias agrícolas en medio de los arenales de Staoueli? Si es cierto que el influjo de una causa se conoce evidentemente en el hecho de cesar el efecto cuando cesa la causa, fácilmente se reconocerá el influjo del espíritu de oracion en todas las instituciones católicas. Es regla infalible y reconocida que sus miembros son tanto más fervorosos y celosos en sus tareas, cuanto (en igualdad de condiciones por supuesto) son más asíduos é inclinados á orar.

Este influjo que el espíritu de oracion ejerce sobre la actividad católica en general, nos explica la causa de un hecho constantemente observado, á saber: que los primeros y más grandes progresos de las artes y ciencias en los Estados católicos, están en razon directa de la mayor ó menor vitalidad del espíritu de oracion. La poesía, que en el exuberante ardor de su adolescencia canta *las damas, los guerreros, las armas y los amores*, entonó en sus primeros años el himno de la religion (*a*); andando el tiempo, la música tomó de los cánticos sagrados esas armoniosas notas que hizo resonar en los teatros profanos (*b*). Hoy imprime el cincel en el mármol la gracia de las formas griegas con la suave majestad de los tipos católicos; pero sus primeras obras fueron Crucifijos é imágenes de Nuestra Señora, esculpidos con

---

(*a*) Los primeros poetas católicos que conocemos son San Gregorio Nacianceno, Prudencio y San Paulino, Dámaso y San Próspero etc.

(*b*) El diapason está tomado del himno: «*ut queant laxis resonare fibris.*»

madera de nuestros bosques. Las imágenes de Jesús y de su divina Madre fueron tambien los primeros cuadros: las basílicas y sus piadosos altares, los primeros monumentos de arquitectura; los misioneros evangélicos, los primeros viajeros; los que fijaron época para la celebracion de la Pascua, los primeros astrónomos; los profesores de teología, los primeros filósofos. En todo y por todo, entre las ruinas de la civilizacion pagana resonaban los santos himnos llamando á la vida una nueva sociedad. animándola con el espíritu del cielo y las meditaciones religiosas.

Al encaminar vigorosamente la actividad individual hácia el bien social, subordinada á la felicidad suma, el espíritu de la oracion católica produce pues entre los diferentes grados del *fin* perfecta armonía.

En segundo lugar, ¿en qué debe consistir la armonía *numérica*? En conservar la *variedad* reduciéndola á la *unidad*, que ha de producir el *reposo* por término del *movimiento*. Sin variedad, seria la unidad *monotonía*; así como la variedad sin unidad, seria *anarquía*: sin movimiento una y otra sentiríanse sin vida, sin desarrollo, sin interes; y si el movimiento no tenia por término el reposo, no seria otra cosa que incesante tumulto.

Pues la oracion católica tiende precisamente á ordenar la muchedumbre con unidad en la variedad del conjunto, y con calma en el movimiento del progreso: reunidos á los piés del Padre celestial, allí encuentran los fieles el nivel de una perfecta igualdad, que hace mirar sin pena ni envidia la grandeza ajena. La oracion católica invita á todos los fieles á un mismo banquete, los llama á todos á recibir lecciones de un mismo maestro, los somete á idéntica ley, juzga en un mismo tribunal al padre y al hijo, al sabio y al ignorante, al amo y al criado, al príncipe y al súbdito: si al salir de la *casa de oracion* se ve reaparecer la desigualdad civil entre los fieles, el recuerdo de un reino que para todos igualmente será recompensa de la humildad, les hace sobrellevar sin despecho, ántes bien con alegría, la superioridad de clase y de fortuna. En realidad de verdad, no otro sino este profundo pensamiento inspiró á los fieles aquel adagio de moderacion social que facilitaba en otros tiempos la conservacion del órden en la sociedad cristiana: «Contentémonos con nuestra suerte.»

El desmedido anhelo de riquezas es causa hoy de horribles conflictos entre el industrial y el jornalero; la funesta empleoma-

nía obliga á los pretendientes á arrastrarse dia y noche por las antesalas; el soldado desea la guerra para plantarse las charreteras de capitan; el hombre que nada es en el órden civil, suspira por trastornos para ser algo. ¡Tan encarnizada es en todos los puntos de la sociedad la lucha de intereses, que á los ojos de un publicista utilitario constituye el elemento esencial de la unidad social! (Romagnosi.) Concíbese que pueda haber unidad con semejante oposicion, caso de que una fuerza mayor se levante para unir á los partidos; pero que la lucha por sí sola produzca la unidad, cosa es imposible y contradictoria. Las piedras de una bóveda se sostienen, es cierto, por su oposicion; pero esto consiste en la gravedad, que tiende á reunirlas, y en la resistencia, que las mantiene separadas. Aquí tenemos la imágen de la sociedad religiosa: en ella se encuentra esta variedad de intereses, que constituye uno de los elementos de la armonía; pero aquí los intereses están subordinados á la tendencia hácia el órden, clave del edificio social; están contenidos en los límites de la moderacion, por la ley divina que los regulariza. Y ¿quién sino la oracion nos infunde valor para respetar el órden y la ley cuando uno y otra ponen límites á nuestros codiciosos deseos?

Á medida que domina en los católicos el espíritu interior, vese tambien en ellos reinar armonía perfecta, sin dejarlos rebelarse contra la diferencia de las condiciones personales, agrupados á los piés del Señor, como simples fieles; y aunque divididos en intereses, únelos el amor al órden; y el reposo en el órden, es la *paz*.

Trataré por último de descubrir entre el *fin* y los individuos esa perfeccion armónica que acabo de observar entre los diferentes grados del fin y las distintas condiciones de los individuos. En este punto es, sobre todo, donde pueden admirarse los efectos del espíritu de oracion, sin el cual la armonía de la sociedad política seria imposible. ¿Hay algun publicista que ignore cuánta diferencia existe entre las fuerzas individuales y los grados de perfeccion en el fin que la sociedad se propone? Antes de llegar á la cima de la perfeccion del órden, es preciso subir gran número de peldaños de un órden imperfecto, por los cuales pueden ser fácilmente conducidos los individuos imperfectos; pero ¿habria la misma facilidad para hacer subir á todos los individuos al último peldaño de la perfeccion? No indudablemente; y en buena política, será perfecta la sociedad cuando conduzca á la cima de

la perfeccion al pequeño número de individuos capaces de ella, subiendo los demas á la altura que sus fuerzas les consientan. Si se tratase de abrumar á individuos imperfectos con la pesadumbre de superior perfeccion, propósito tan indiscreto haria á la sociedad imperfectísima y muy poco duradera.

Pero ¿de qué medio valerse para levantar á semejante altura por grados armónicos la inercia y la flaqueza de nuestra naturaleza? ¿Habrá de exigirse la perfeccion con ley universal? Seria imprudente. ¿Se renunciará á todo propósito de conseguirla? La sociedad quedará imperfecta. ¿Señalaráse á cada individuo el grado de perfeccion que le corresponde? ¿Y en dónde está el criterio político, en dónde el termómetro intelectual capaz de apreciar los quilates de la actividad del individuo, para llegar á la perfeccion moral, de que en gran parte depende la perfeccion política? Pues este es precisamente el resultado del espíritu de oracion: sin necesidad de ley coactiva, él es por sí mismo ley é impulso juntamente; ofrece á la inteligencia los fines más sublimes á que el hombre puede aspirar; infunde en el corazon la más noble actividad, y pide al cielo alas de águila. Por lo mismo que recibe las inspiraciones de lo alto, remóntanse á lo alto sus deseos: *Aemulamini charismata meliora*; así como al difundirse y personificarse en el alma, se adapta perfectamente á las fuerzas individuales. Miéntras que la *ley* se da por satisfecha con prohibir el mal, el *consejo* invita á la perfeccion de la virtud: pero ¿qué fuerza tendria el consejo sin ese espíritu interior que infunde vigor para ponerlo por obra?

Tal es, por tanto, la admirable armonía producida por el espíritu de oracion en la sociedad católica, entre los diferentes grados de perfeccion individual y los de perfeccion social que ellos engendran. Existe perfecto equilibrio entre las fuerzas y el peso que se les encarga llevar, y este equilibrio da por resultado una admirable *unidad* en la *variedad* inmensa de estos grados sucesivos, y una fuerza extraordinaria en la constitucion de la sociedad católica. ¡Desdichadas sociedades las que no se apacientan ya en este manantial de vida! ¿Se trata de socorrer al menesteroso? Recurren á la contribucion de pobres, privadas como están del arranque de la caridad voluntaria. ¿Se ven en el caso de hacer que trabaje el mendigo, á quien sus brazos no pueden alimentar? La cárcel le darán por cátedra, en donde aprenda la resignacion necesaria en los males de la vida. ¿Intentan oponer un

dique al creciente aumento de la poblacion que la recarga y oprime? Opondrán al matrimonio obstáculos, porque son demasiado groseros para remontarse á la idea de la virginidad santa. ¿Desean amparar á la viuda, educar al huérfano, generalizar la enseñanza, socorrer á los enfermos, y sacar del lodazal del vicio á las desdichadas víctimas de la prostitucion? Pues vengan leyes y más leyes; háganse nuevas, y despues refórmense las nuevas y antiguas; recárguese el presupuesto con agentes de policía que vigilen el cumplimiento de la legislacion en todos los puntos del reino, y con inspectores que tengan por cargo vigilar á los susodichos agentes; todo lo cual no evitará reclamaciones para que unos y otros cumplan con su deber; pero en último caso siempre quedará el recurso de reforzar las disposiciones dictadas y el volúmen del código penal.

Como quiera que el espíritu interior se halla individualizado en los distintos miembros de la sociedad, há menester de prudente direccion, confiada al que, padre y juez á un mismo tiempo, se siente en ese tribunal donde las conciencias descubren todo su vigor y todas sus flaquezas. Dirigir á cada cual hácia la perfeccion de que es capaz, es ministerio que nadie puede desempeñar tan cumplidamente como el sacerdote católico, por el acto de reconciliacion en que el alma arrepentida de sus culpas aspira á repararlas, y pronta á toda clase de sacrificios sabe recibir un mandato, un consejo ó una advertencia. Este juez mismo se halla subordinado á una gerarquía que, ántes de confiarle la direccion de las almas hácia Dios, aquilata su doctrina, costumbres y talentos. Las reglas generales de direccion para los casos más árduos; el poder general para absolver los mayores crímenes ó dispensar de las obligaciones más graves; las doctrinas que deben servir de norma cierta para discernir los movimientos interiores del alma, todo procede del centro de la unidad cristiana. Estas doctrinas ponen al ministro de la santa reconciliacion á cubierto de toda exageracion de rigor ó de indulgencia, preservándole igualmente del falso misticismo que desnaturaliza las óbras interiores de la gracia, como de la falsa ciencia que las niega y las desconoce: ellas mantienen con prudencia exquisita el amor á la perfeccion, sin rigorismo ni fanatismo, al abrigo de los excesos opuestos por los pietistas, los iluminados, los racionalistas y los escépticos.

Resulta pues que el *espíritu de la oracion*, tomado en su acep-

cion más lata, considerado como *elevacion del alma á Dios*, y comprensivo de todos los medios destinados á producirla, sostenerla y dirigirla, es el instrumento más eficaz de perfeccion social, aun en el órden civil y político. La oracion derrama en el espíritu y en el corazon esas luces y doctrinas, esa honradez y energía que deben producir perfeccion civil y política, y tiende naturalmente á constituir al género humano en la más vasta sociedad posible, dirigiéndole hácia el objeto más sublime, con actividad y abnegacion, con amor y benevolencia.

Indudablemente habrá ocurrido ya al lector una objecion que está, como suele decirse, *á la órden del dia*, y de la cual he de hacerme cargo ántes de terminar esta materia. Héla aquí: «Si la civilizacion es consecuencia de la oracion, ¿en qué consiste que los Estados católicos no aparecen como los más elevados en cultura? Mirad á todos esos extranjeros, que procedentes del Norte, vienen á visitar nuestras regiones: vedlos tan elegantes, tan acicalados, tan marciales, y comparad sus costumbres con las nuestras. Este paralelo nos prueba que, si la oracion puede tener una utilidad especial, en cambio los hechos dicen que sus frutos no son tan ámplios como Vd. nos dice.»

La objecion puede parecer especiosa, pero el que conozca el *rumbo del mundo* y lo juzgue con sano criterio, la tendrá por fútil: *Fama crescit eundo.* No es tan brillante en realidad la civilizacion del Norte como se imagina; y si viajeros ilustres han podido hallar en las costumbres meridionales ciertas imperfecciones, que indudablemente se explican sin grandes esfuerzos de entendimiento, en cambio esta civilizacion quizá les ha ofrecido atractivos que en vano buscarán en sus regiones heladas: y de todos modos, si esta civilizacion tiene sus defectos, me parece ilógico atribuirlos al influjo de las cualidades que constituyen la esencia del espíritu de oracion y meditacion.

Por lo demas, la civilizacion del Norte sólo se nos presenta bajo la forma más á propósito para deslumbrar los ojos del vulgo, pues no son las clases ménos acomodadas de aquellas sociedades las que vienen en busca de lo apacible de nuestro clima. El libre pensador verdaderamente digno de este nombre, que no se pára en la superficie de las cosas, acuérdase de los sangrientos horrores que en los pasados tiempos han degradado á esos pueblos del Norte; se acuerda del pauperismo que hace estragos en sus países, tan solícitos (tal vez con provecho de sus industrias y comercio)

en ponderar lo que llaman civilizacion. Los laudables esfuerzos de tantas sociedades establecidas en la capital del reino británico para impedir que el pueblo sucumba bajo el peso del trabajo, ó muera de desfallecimiento y de hambre, ó sea devorado por los insectos y podredumbre, minado por las fétidas emanaciones de las cavernas en que mora, y tiranizado por el amo á quien sirve, ó por la secta dominante que le acosa; ¿todos estos esfuerzos, no estan revelando todo un mundo de miserias, oculto bajo las brillantes apariencias de esa legion de curiosos que vienen á visitarnos? ¡Qué no podría añadirse respecto de la vergonzosa ignorancia acerca de las verdades religiosas y morales y de los hechos más notorios, en que se hallan sumidas esas desdichadas generaciones soterradas la semana entera en las fábricas, donde el trabajo las consume, sin saber á veces siquiera que existe la Iglesia á que pertenecen!

¡Cuánto más humana con el jornalero es la industria de nuestras provincias: cuánto más igual la suerte de los hombres! ¿Puede negarse que la enseñanza religiosa se halla aquí más difundida entre el pueblo, y que es mucho más fácil para quien no rehuye el trabajo, conseguir su bienestar? En otras condiciones sociales, ni el hombre ni la mujer de las clases acomodadas, ni el sacerdote de los países católicos, tienen nada que envidiar á los de los protestantes, en lo tocante á honradez, á virtud y á celo por los progresos de la verdadera civilizacion: dígalo el misionero católico, comparado con el ministro protestante.

XCIX.

ACERCA DEL PARTIDO CONSERVADOR.

Llamo la atencion del lector hácia esta nota en que procuro refutar el cargo dirigido al partido conservador sobre que es enemigo del progreso. En este partido, como en todos, habrá tal vez hombres exagerados para quienes todo cambio significa desquiciamiento; pero la conservacion no es de suyo el letargo de la inaccion, sino la pacífica expansion del *derecho* y de la *verdad*; de esa verdad ante la cual cede la fuerza tarde ó temprano, porque se insinúa *irresistiblemente* en los ánimos, conmueve las voluntades de una manera *convincente*, y, tarde ó temprano, produce su efecto.

Mirada, como es en realidad, la diferencia entre los conservadores y los liberales no consiste pues en rechazar ó proteger el progreso, en poner trabas á la marcha del siglo ó en seguirla. El hombre sensato sabe que vive *en el tiempo*, y que le es forzoso andar *con el tiempo*; pero el conservador aspira á que el desenvolvimiento sucesivo sea producido por el ejercicio regular de los derechos ya vigentes, al paso que el liberal quiere anularlos para intentar las mejoras que él allá cree indiscutibles, y que suelen ser imaginarias. La historia del luteranismo, al cual deben reconocer por padre los liberales genuinos, puede servir de clave para comprender la política revolucionaria.

Nunca hubo en el mundo un conservador más firme, ni un progresista más eficaz y completo, que Aquel de cuyos labios salieron estas palabras: *Ved pues en mí á quien todo lo renueva*. El era término y heredero de la sociedad mosáica, y merced á algunas verdades sembradas en la tierra, progresaba en la empresa de la restauracion universal con lentitud sí, pero con aplomo, provechosamente; y con tanta dulzura, que ya al terminar la Edad Media presentaba su sociedad un brillo y lozanía, que hoy todavia sirven de consuelo á los que fijan en ella sus miradas desde las alturas de la historia; y causan más de un enojo, no por lo inculto, sino por lo sincero, lo generoso, lo grande de aquellos siglos *bárbaros*. Este progreso fué un paso inmenso comparado con épocas anteriores; no arrancaba con precipitacion la mala semilla, ántes bien dejábala brotar junto con la buena, á fin de que creciendo entrambas, cada cual de ellas se diese á conocer por sus frutos, y de esta manera triunfase por sí misma la verdad con sólo manifestarse. Pero hé aquí que una impaciencia contra naturaleza se apoderó súbitamente de una parte de dicha sociedad, empeñándose en que la planta saliese prematuramente de la simiente que la contenia y de las manos que la cultivaba.

Esta fué la obra de la *Reforma*, que para tantas gentes cándidas es principio de las luces de la moderna civilizacion.—La Reforma, dicen, nos ha dado á conocer innumerables verdades, que todavia ignoraríamos si hubiésemos permanecido sumisos á la Iglesia.—Supongamos que esto sea verdad, ¡cuántos errores no ha difundido la Reforma que nunca se hubieran proclamado (*a*)! La

(*a*) «Bajo esta censura eclesiástica, la filosofía se vé obligada á ser más prudente.» (Cousin, *Lec. d'hist.*, t. II, p. 336.)

Reforma niega ya hoy lo que afirmaba al principio; negaba el purgatorio para admitir sólo el infierno, y hoy niega el infierno y acepta sólo el purgatorio: ántes queria la biblia, ya la ha anulado; queria fundarlo todo en la razon, y hoy critica la razon; queria emancipar las inteligencias, y las ha sometido al imperio de la fuerza... La Reforma, dicen, preparó la libertad.—Sí, pero ¿cómo adquirió esta el sér? hollando todos los derechos. ¿Cómo creció? nadando en sangre. ¿En qué consiste? lo ignoro. ¿Dónde se encuentra? todos la hallan en todas partes, ménos en su propio país; hállala el ingles en América, el frances en Inglaterra, el español en Francia...—La Reforma obligó al clero á mejorar sus costumbres. —¿Pero fué ella quien le corrigió? No por cierto: no le corrigió sino la misma palabra que habia renovado al universo. La Reforma ejerció indudablemente influjo, porque hay escándalos necesarios (*necesse est ut veniant*), que ponen claramente de manifiesto las enfermedades y la necesidad del remedio; pero dar á los escándalos nombre de remedios, es figura retórica ó solemne paparrucha: discurriendo así, diriamos que la hemorragia es el remedio de la plétora, y que la fiebre gástrica es medicamento para combatir la indigestion, porque una y otra demuestran la necesidad de médico y de medicina.

La Reforma de Lutero, con sus excesos mismos, hizo que se anticipara la del Concilio de Trento con todas las mejoras que produjo; pero el espíritu del cristianismo habria llevado á cabo paulatinamente, sin demasías ni trastornos, lo que mucho tiempo ántes habia reclamado é intentado en muchos Concilios.

No seré yo por tanto quien niegue que los ataques de la impiedad reformadora hayan producido algun bien en manos de la Providencia, que sabe hacer brotar la luz de las tinieblas; pero atribuir á la Reforma el bien, obra de la verdad, seria querer atribuir al terremoto la salvacion de los que huyendo en alas del miedo, se libertan del peligro.

Lo que acabo de decir de la Reforma, comparada con la Iglesia, puede, mirado por cierto aspecto, aplicarse para comparar á los conservadores con los radicales: un conservador prudente desea que el estado actual progrese, merced á la aplicacion de leyes justas; el radical quiere destruir la sociedad, porque algunas de sus partes son débiles ó imperfectas. Uno y otro desearian la realizacion de un bien, pero el segundo quiere un bien *injusto, prematuro é imposible.*

C.

ACERCA DEL PRÉSTAMO Á INTERES.

El teólogo Mastrofini condena al parecer nuestra teoría acerca de este punto ; pues como quiera, dice, que el dinero es un objeto, un instrumento de comercio, no hay inconveniente en que se venda *su uso* reteniendo su *propiedad*, de la misma manera que se vende el uso de cualquiera otro instrumento. Pero como de este principio resultaria, segun el autor, que *el capital se pierde para el prestamista siempre que no perece por culpa del mutuatario*, el discreto escritor se ve reducido á asentar que el dinero *siempre* se pierde por culpa de este último; aserto sin duda un tanto singular, aun para el mismo Mastrofini, pues que le obliga á recurrir á medios semejantes para defenderse. Aquel terremoto que segun Mastrofini *rompe las jarras de porcelana* que he prestado á mi vecino, puede tambien dejarle sin el dinero que le presté al mismo tiempo. (Mastrofini *Del prest. á interes*, lib. II, § 145 y sig.— V. tambien el *Diario ecles. de Sicilia*, t. II, p. 225.)

Ni ¿qué importa tampoco que el dinero sea ó no un instrumento? El punto principal consiste aquí en la naturaleza del *préstamo de dinero*; yo podria llamar *instrumento de subsistencia* al pan que como, lo cual no impediria que si no puedo alimentarme con él, se convierta para mí en carga inútil, y que si le como, se consuma completamente, ni más ni ménos como el dinero que pasa de mis manos á las de otro para *trasmitirle un valor* que le cedo (957). Pues bien, así como no me devolverian el *equivalente* del pan añadiendo media libra á cada una, de la misma manera no devolveria yo *el equivalente* al pagar el interes de un dinero estéril, ademas de devolver la cantidad que habia recibido.

La teoría de Mastrofini puede por lo visto reducirse sustancialmente á este raciocinio: el préstamo ó interes es un contrato de arriendo en que nunca puede perderse el capital sino por culpa del que toma prestado; será, pues, preciso en todo caso que al restituir el capital, se añada á su importe el precio del *alquiler*. Redúcese, pues, todo este sistema á cambiar el estado de la cuestion y la naturaleza de las cosas, trasformando el *préstamo* en *arrendamiento* y dejándolo libre enteramente de contingencias comerciales.

Está parece ser tambien, con corta diferencia, la doctrina expuesta por Bolgeni en una disertacion que vino á parar á mis manos miéntras se imprimia la presente obra. Propónese en ella dicho autor justificar no sólo el interes *legal*, en lo cual estoy de acuerdo con el distinguido *teológo de la penitenciaría*, y de ello me felicito, sino tambien todo interes moderado, producto del capital, aun entre simples particulares. Bajo el aspecto filosófico apoya su doctrina en las siguientes proposiciones, á las cuales añadiré tal cual observacion, que bastará á mi entender, despues de lo que sobre la materia dije en el curso de la presente obra:

I *Proposicion.*—EMPRÉSTITO, segun Bolgeni, *indica, en el lenguaje comun, un contrato* GRATUITO; *luego la prohibicion de hacerlo lucrativo no tiene otro fundamento, sino que en el lenguaje comun será este lucro opuesto á la fe prometida.* (Disertacion sobre el empleo del dinero, n. 8, Luca, 1835.) Pues cámbiese el nombre del contrato, y en vez de *préstamo* llámesele *arrendamiento*, y ya será lícito el lucro.

Respondo á esto, que cuando una palabra está aceptada por los escritores, no se la debe usar sino en el sentido que ellos la den; y que si bien las palabras reciben del uso vulgar su significacion, no es ménos cierto que tambien reciben de la naturaleza de las cosas las propiedades que se desprenden de la esencia del objeto designado. Dedúcese de aquí, que si en el lenguaje familiar la palabra *préstamo* significa contrato *gratuito*, esto no prueba en *absoluto* que la cualidad de gratuito dependa de la *libre* voluntad ni de los convenios de los hombres, en atencion á que puede proceder de la misma naturaleza del contrato. Así es como, por ejemplo, la palabra *compra* significa cambio de dinero por géneros; pero que en este cambio debe haber reciprocidad, cosa es exigida por la naturaleza misma del contrato llamado compra.

II *Proposicion.—El dinero que se posee actualmente, es siempre de más valor que el que ha de tomarse más adelante.* El autor intenta evadirse de una condenacion de Inocencio X por medio de su definicion del préstamo: no me detengo en esta cuestion.

Limitándome, pues, á la pura teoría filosófica acerca de este punto, me parece falsa la proposicion por las razones aducidas en el cap. IV, n.º 958. Las de que Bolgeni se vale (Disertacion, número 40 y sig.) desaparecen en el caso de seguro sobre prendas; pero no sucede lo mismo con muchas de las que aduce (Ibid., nú-

mero 20 y sig.) en favor del derecho del préstamo con interes en general. Será por tanto lícito sacar beneficio del capital, aun cuando este se hallase asegurado por medio de fianza, puesto que el acreedor podria decir al deudor:—Tú obtienes beneficio de él, y pues todo beneficio debe considerarse dinero, ademas del capital debes pagarme este beneficio.—Con mucha más razon todo vendedor podrá exigir que se le pague no sólo su trabajo y el valor del objeto vendido, sino tambien la utilidad ó provecho que de él reporte el comprador.

III *Proposicion.—El interes que se percibe del capital, lo da espontáneamente el deudor; luego no es ilícito.*

Respondo, que este interes se percibe *hoy*, porque el estado actual de Europa ha hecho necesarias las leyes civiles que le permiten, y porque una vez establecidas estas leyes, la justicia natural convence á cada cual de que el interes es *hoy* lícito, por motivos deducidos de lo que podria llamarse *razon de Estado comercial* (966 y sig.) Pero esto no prueba que sea cosa lícita *en sí*, ni que los deudores hayan satisfecho siempre este interes *gustosa* y *espontáneamente*.

Hay aquí ademas confusion de ideas. No se censura al que quiere *dar*, y lo quiere *espontáneamente*, sino al que quiere hacer un *contrato oneroso*, exigiendo más de lo que se le da; porque el contrato oneroso supone voluntad dispuesta á *cambiar*, pero no á *dar*, y el cambio supone igualdad (949).

En tercer lugar, ¿cómo hallar conformidad entre esta prueba de Bolgeni y la anterior? Dice en el n.º 24 que *la justicia exige igualdad entre lo dado y lo recibido*; y en el 43, que *nunca se perjudica á quien se perjudica por su gusto.* Lo cual equivale á decir, que la justicia no exige igualdad, ó que la igualdad consiste en una simple apreciacion subjetiva (931 y sig.).

Finalmente, en el n.º 44 afirma el autor que quien sin absoluta necesidad hace un contrato desventajoso en la apariencia, siempre lo hace porque se promete con él algun provecho; y deduce de aquí, que *los contratos espontáneos son siempre justos.* Esto equivale á decir no sólo que si otro tiene destreza para ganar, yo puedo sacar algun provecho de su habilidad misma; sino que puedo prometerme una ganancia segura, miéntras que él, por mil diferentes contingencias puede ver burlados sus cálculos. De otro modo: él se presta á hacer un contrato perjudicial, movido por la considerable ganancia que espera como fruto de su

industria; yo considero como cosa segura este fruto de su habilidad, y me apropio una parte de él. ¿Es esto JUSTO?

IV Proposicion.—Consiste otra de las pruebas de Bolgeni en distinguir el *uso* y la *propiedad* del dinero; el metal y su valor: si estas son cosas distintas, dice Bolgeni, cada cual puede arrendar su dinero y ceder su uso, reservándose la propiedad; puede ceder el metal, reservándose su valor. Cosa extraña seria por cierto, que quien toma dinero prestado se contentase con recibir *metal sin valor*; pero el autor explica su pensamiento diciendo: «que el prestamista tiene un derecho indeterminado (*jus ad rem*) *á percibir el equivalente* sobre la masa de bienes del deudor; y que este derecho es una manera de dominio, y se extiende por consiguiente á los intereses perceptibles de la suma de bienes del deudor (p. 96).

Esto seria lo mismo que probar que todo préstamo de dinero es un *censo*, y no ya simple *arrendamiento*. Pero ¿en qué se apoya toda esta demostracion? Por el préstamo de dinero, dice Bolgeni, se cede la propiedad del metal, y se retiene la del valor (*a*); valor que puede en efecto ser vendido, regalado, empleado en una especulacion bursátil, etc. La observacion es justa; pero ¿en qué consiste este valor que tiene en su poder el acreedor? La *nada*, nada vale, y el *metal* está en manos del deudor: ¿qué queda, pues, en poder del acreedor? Queda la promesa, la obligacion escrita que obra *en su poder*; en este sentido se dice que le pertenece el valor, y así se explica el *meum tuum* y el *tuum meum* comprendidos, dice Bolgeni, en el *mutuum*. El acreedor *posee* la promesa, no los bienes de aquel á quien prestó; puede pues vender la promesa, pero no los bienes. El que pueda venderla, prueba que la promesa tiene un valor, y si puede ser enajenada por su valor nominal, esto demuestra que puede *equivaler* á dinero contante. Pero si ademas de la promesa, que puede ser un equivalente, fuese permitido al acreedor percibir los intereses del dinero contante sobre el conjunto de los bienes del deudor, tendriamos que podria comerciar por *partida doble*, y hacer productivos á un mismo tiempo el dinero y la promesa.

(*a*) Un célebre economista moderno es de contraria opinion: «Cuando se presta, siempre se dan valores, y no tal ó cual producto.» J. B. Say en su *Compendio de Economía política*, palabra *valor*: repítelo en la palabra *interes* y en la palabra *capital*.

Estas reflexiones demuestran cuán falso es que el acreedor tenga derecho y dominio *actuales* sobre los bienes de su deudor. Tan falso es, que este podia vender cuanto posee, si previese *con absoluta certeza* que podria hacer el reintegro en el plazo estipulado, aun cuando esta *prevision cierta* no estuviese apoyada en derecho alguno. Por consiguiente, si el acreedor carece de derecho *actual* sobre los bienes del deudor, claro es que no puede obtener de ellos ganancia, y es nula la prueba de Bolgeni.

V Proposicion.—El autor halla otra especie de prueba en la simonía de que se hace culpable el que quiere tomar á préstamo en compensacion de algun bien espiritual. Pero esta prueba demuestra claramente, que quien toma dinero prestado, saca del préstamo un beneficio temporal, por el cual vende el objeto espiritual; pero no prueba que el prestamista se prive siempre de este beneficio. Y es así que esta privacion es la que legitima un interes moderado; luego sólo es lícito este interes cuando el prestamista se priva de él. Pero el dar un objeto espiritual para obtener un préstamo es cosa ilícita, aun dado caso que el prestamista no sufra pérdida alguna; porque quien recibe el préstamo, lo hace para proporcionarse con él un beneficio temporal: luego, no sólo el préstamo, sino cualquiera otro contrato arrancado como compensacion de un bien espiritual, estaria igualmente contaminado de simonía.

Estas observaciones no tienen más objeto que esclarecer la materia: no seré yo quien intente exagerar la práctica de los deberes morales en materia de préstamos á interes. Creo, como ántes dije (972 y sig.), que existen en nuestros dias muy pocos capitales *parados*; y creo igualmente, que existen justos títulos de interes, aun prescindiendo de la ley civil. Pero yo no estoy obligado á concretarme al siglo XIX; mis soluciones deben ser generales, y mi opinion, por regla general, es que el préstamo debe ser *por sí* gratuito, por las razones expuestas en el número 949 y siguientes, y no por la de que la palabra *préstamo* signifique, por mero convenio de las partes, un contrato gratuito.

Despues de examinar la opinion de dos teólogos distinguidos, analizaré la de uno de los más célebres economistas modernos. J. B. Say podria parecer que es de dictámen opuesto al mio, pues cree que la causa de condenar la usura es la ignorancia, en lo tocante á las ciencias económicas.—«Hoy no se trata ya, dice, de un socorro de que tiene necesidad el que le emplea, sino de un utensilio, del cual puede servirse con grandísima ventaja para la

sociedad y mucho provecho para sí mismo. Por consiguiente, en hacerle producir interes no hay más codicia ni inmoralidad que hay en sacar un arrendamiento de sus tierras ó un salario de su industria. Esta es compensacion equitativa, fundada en recíproca conveniencia.» (*Econ. polit.*, t. II, p. 303.)

Estas palabras no obstan para que cite á Say en apoyo de mis doctrinas, porque espero demostrar que sólo expresan una consecuencia de sus principios, de los cuales pienso aprovecharme para combatir la teoría que el autor deduce de ellos al tratar este punto.

Empiezo resumiendo la doctrina de dicho autor expuesta en las proposiciones siguientes:

1.ª Los préstamos, equivocadamente llamados de *dinero*, sólo son en realidad *préstamos de capitales*. (*Tratado de Econ. polit.*, t. III. En el compendio, palabra *interes*, nota I., p. 226 y sig.; en la palabra *valor*, p. 339.)

2.ª Llamo *capital* á la suma de *valores* destinados á la produccion, y *valor corriente* á la propiedad que tiene un objeto comercial, de obtener en cambio cierta cantidad de otro objeto. (Ib. v. *capital*, p. 271.—V. *valor*, *precio corriente*, *riqueza*, p. 231.) El orígen de este *valor* es la *utilidad* real ó ficticia del objeto comercial; su límite hállase en el *gasto* necesario para su produccion. (Ibid., palabra *valor*, p. 328.)

3.ª Se *produce* un *valor* siempre que se añade un grado de *utilidad* á un objeto cualquiera. (Ib. v. *trabajo*, *utilidad*, p. 327; *producto*, p. 311, *produccion*, 30.)

4.ª Para convertirse un *valor* en objeto comercial, debe estar, por decirlo así, fijado en una materia, que puede ser una mercancía cualquiera, ó en la *mercancía moneda* (porque la moneda es un verdadero objeto comercial, ó una representacion de valor).

5.ª La *mercancía-moneda* difiere de las demas en que es un simple *vehículo* de los valores, en que está siempre en circulacion y sólo se recibe *como moneda* para ser gastada (*a*); difiere de los *signos* de valor por cuanto su valor puede alterarse, al paso que los signos deben representar un valor constante (*b*).

El interes, dice despues Say, es importe de un alquiler ó ar-

---

(*a*) T. I, p. 30 y 177. «No se adquiere para guardarla ni para consumirla.» T. III, p. 283, v. *cambio*.

(*b*) Tomo II, p 82.

rendamiento, *el precio de los valores* prestados; pues lo que se presta son *valores*, no dinero. (T. III, p. 283.) Pretende probar la justicia de esa prestacion, demostrando que los *valores de los capitales* son por sí mismos productivos como las tierras y la industria (*a*); por consiguiente, el que recibe á préstamo un capital, ademas del valor, recibe los intereses contenidos en el mismo, como los efectos lo están en la causa. Ademas exige Say una compensacion para las contingencias, una *prima de seguro*, pues dice que este beneficio nada tiene de injusto.

Antes de desentrañar esta teoría, bueno será recordar el estado de la cuestion: doy por sentados el capital *parado*, la promesa de un *equivalente* y la *seguridad* de la devolucion. (958 y sig.) A mi juicio, estas condiciones hacen ya supérflua la *prima de seguro*: falta ver si realmente el capital tomado á préstamo es por naturaleza productivo. ¿Qué son los *capitales*? «Productos ya existentes, sin los cuales la industria permaneceria inactiva.» Pero ¿qué género de productos son estos? «1.° Los utensilios; 2.° la conservacion (alimentos etc.); 3.° las materias brutas; 4.° el valor de las mejoras; 5.° la moneda, *siempre que sirva para cambios*. El valor de todas estas cosas forma lo que se llama *capital productivo*. No deben, pues, causar maravilla estas expresiones: *servicios productivos de la naturaleza*, *servicios productivos de los capitales*.» (T. I, p. 18, 29, 64.)

El citado autor nos da revueltos, como capitales productivos, los utensilios y las materias brutas, las mejoras de la tierra y los alimentos del jornalero, las máquinas y el dinero; pero el dinero, añade, sólo es productivo *cuando se emplea en la industria*. «El oro y la plata dejan de ser productivos tan pronto como la industria deja de servirse de ellos.» (T. I, p. 30.)

Esta restriccion prueba que el autor participa de mi opinion, y como yo cree que el dinero no es *por naturaleza* productivo. Verdad es que Say añade á renglon seguido, que por lo demas se encuentran en el mismo caso todos los utensilios de que se vale la industria. (Ib.) Pero olvida aquí una diferencia que hace notar muy oportunamente en otra parte: una cosa es el valor de la tierra cultivada y otra el de sus productos; «el valor que produce diariamente el molino, es nuevo» y muy distinto del valor mismo

---

(*a*) «Ora se preste industria, ora capital, ora tierras, su uso tiene un valor.» (T. I, p. 44.)

del molino: el valor que produce el uso de la casa ó del mueble, es distinto del de la casa ó del mueble mismo. (Tomo I, p. 41; t. III, página 312.) ¿En qué consiste esta diferencia? En que cada uno de estos *agentes* produce sus frutos independientemente de la industria que los toma y mejora. «Hay un trabajo ejecutado por la tierra, por el sol, por el aire y por el agua, *en el cual no toma el hombre parte alguna.*» (T. I, p. 33.) ¿Pues cómo puede confundirse en la misma categoría de *productivos* á los agentes que producen sin la intervencion del hombre, y á los que *nada producen* sin ella?

Sin haber leido la obra de este autor, se responderia quizá que la *casa*, el *mueble* y el *utensilio* no producen si no se emplean; pero el mismo Say nos asegura que producen *por su naturaleza* un valor *forzosamente consumido en el instante mismo que se produce.* «Los muebles, los adornos..... valores productivos de una utilidad que se consume paulatinamente, y que no deja de tener un valor positivo: dígalo el alquiler que se paga por una casa ó un mueble.» (T. I, p. 155.)

Para esclarecer mis ideas, distinguiré los capitales improductivos *por sí mismos*, de los que lo son productivos por *industria*. Esta distincion dará la clave de otra equivocacion del autor, segun la cual, la cosa prestada es el *valor* y no la *mercancía* (tomo III, pág. 285 y 289): principio que aplica de una manera general á las cinco subdivisiones más arriba enumeradas, y que sólo es una abstraccion vacía de utilidad y sentido. Para demostrar con los principios mismos del autor la diferencia que establezco, basta recordar que segun él, «*un capital es siempre un valor fijado en la materia,*» porque los productos inmateriales no admiten acumulacion: nada puede pasar de una mano á otra como no sea en materia visible. (T. II, página 319 y sig.; t. III, p. 271.) Por consiguiente, decir que la cosa prestada es valor y no mercancía, equivale á asentar que el objeto del préstamo es cosa que no puede subsistir ni prestarse. En vano se empeña J. B. Say en probar su tésis observando que no se devuelve el mismo dinero ni las mismas mercancías. (T. III, página 339): podria disimulársele esta explicacion, si no comprendiese en el número de los capitales el valor de los útiles, de las casas, de las mejoras de las tierras, etc.; pero esta confusion hace resaltar la falsedad de su prueba, puesto que en el préstamo de *utensilios* ó de *casas* se devuelven los mismos objetos prestados.

Por consiguiente, no puede decirse de manera *absoluta* que la cosa prestada es sólo el *valor*, pues la base misma de estos valores constituye una parte *esencial* del préstamo, en razon á que de ella depende su utilidad, de esta la *voluntad* de los contrayentes, y de esta voluntad la *esencia* del contrato. (415-949.) «Compónese la riqueza de *objetos* capaces de satisfacer nuestras necesidades, y no de su valor; *cualidad metafísica* incapaz por sí misma de satisfacerlas.» (T. III, página 146.)

Una vez demostrada la diferencia productiva de los valores, atendidas las distintas bases con arreglo á las cuales *se fijaron*, ¿cómo puede consignar Say que es *tan* justo el cobrar los intereses de un capital fijado en la base de *que sólo produce en manos de la industria*, como los de otro capital que la tiene *productiva por naturaleza*? ¿Podrá negar que la ganancia obtenida con arreglo al valor señalado á esta base *estéril* no sea debida á la industria ajena, y chupada *gratuitamente* del sudor de otro?

Digo *gratuitamente*, porque supongo garantizado el préstamo (959 y sig.): aquí nada tiene que hacer la *prima de seguro*; los valores se equilibran, porque supongo la *promesa equivalente al capital*; y el mismo autor confiesa, que no sólo puede ser equivalente, sino aun superior. «Una letra de cambio ó un billete tienen un valor... que en algunos casos aumenta.» (T. II, p. 126 y sig.) Por consiguiente, considerados en los autores del contrato, los valores abstractos son iguales: el que presta *recibe* el equivalente de lo que *da*. ¿Qué razon hay, pues, para exigir algo sobre el valor prestado, sino es la *industria* que hará fructífero el capital en manos de quien lo recibió? Y dado caso que semejante industria pudiese todavía hacer productiva la promesa en manos del prestamista, ¿quién no ve que si este está autorizado para exigir los intereses del capital, el que recibe el préstamo lo estará tambien para reclamar los frutos de su letra de cambio?

La gran razon de Say, en realidad especiosa, es que la *industria no produce sin capitales*; por consiguiente, el capital contribuye á la produccion, y *su uso* debe pagarse en proporcion del provecho que de él se saca: «tales cosas contribuyen á crear un valor; su uso lo tiene, pues se paga.» (Tomo I, pág. 44. y sig.)

Este último sofisma encierra en sus dos extremos dos equivocaciones de bulto: confúndese la causa *pasiva* ó la *materia*, con la *activa* ó la fuerza: la industria necesita capitales como *materia*, no como *agentes* de produccion. Confúndese ademas *el valor del*

capital con *el del uso*, cuyo empleo se duplica reproduciendo dos veces el mismo objeto revestido de dos diferentes formas. En efecto, ¿qué es *valor*? La *medida de la utilidad*: cuando el elemento productor ha añadido al objeto un grado de *utilidad*, ha aumentado el valor de la materia trabajada: «no es la produccion obra de *materia*, sino de *utilidad*; la produccion da valor aumentando la *utilidad*.» (T. III, p. 2-308.) La utilidad es, por lo tanto, *base del valor*, y arruinar la una, es arruinar el otro. «Consumir es destruir el *valor* destruyendo la *utilidad*. (T. I, p. 276.) Una vez perdida la utilidad, primer fundamento del valor..... lo que determina su demanda, destrúyese tambien.» (T. III, p. 2.)

Esto sentado, ¿en qué consiste el *valor* de un capital? ¿En su utilidad, sin la cual *no tendria valor alguno*? ¿Pero en qué consiste la utilidad de un capital respecto de la industria? Si se tratase de un capital fijo en una base *de suyo* productora, habria realmente doble utilidad, la de la *base* y la del *producto*; pero estamos tratando de un capital cuya base *sólo por la industria* ha llegado á ser productora; y esta base no tiene otra utilidad que la de poder servir *como materia* á la industria. El valor del capital depende, pues, en el presente caso, *del uso* que de él quiera hacerse, y si no pudiese *hacerse de él uso alguno*, no habria valor, *porque no habria utilidad*. ¿Qué *utilidad* tendria, en efecto, el metal para el operario, si no pudiese trabajarlo? Pues quien da en cambio de un *valor que recibió prestado*, una *promesa equivalente*, sólo lo hace por el *uso á que se propone destinarlo*.

Es así que, quereis hacerle pagar aun este uso, luego se lo haceis pagar dos veces, primero bajo el nombre de *valor* (es decir, de *la utilidad que proporciona el uso*, porque aquí no hay otra) y despues, por el concepto *del uso*. Esta consecuencia, puesta ya de manifiesto por mis propias doctrinas, me parece que resalta claramente de la misma teoría de J. B. Say. Quien toma prestado, á su juicio sólo recibe *valores*; el valor está todo en la utilidad, y la *utilidad* está aquí enteramente *en el uso*; por consiguiente, en el presente caso no se toma prestado *más que el uso*, y si se hace pagar *el de los valores*, se exige dos veces su pago. Hacer pagar al comerciante el valor del capital y despues su *uso*, viene á ser lo mismo que exigir al cerrajero el valor del hierro y despues el uso á que lo destina; porque «las primeras materias son productos que compran el comerciante y el manufacturero para aumentar su valor.» (T. III, p. 19.) El operario da

al metal nuevo valor trabajándolo, el comerciante empleándolo: «el oro y la plata dejan de ser productivos desde que la industria deja de emplearlos.» Si exigís un interes al comerciante porque emplea el metal, tambien se lo podreis exigir al operario porque lo trabaja: si hay injusticia y tiranía en este último caso, tambien las hay en el anterior.

Reduciré este raciocinio á breves palabras. Puede prestarse capital en *circulacion*, ó un capital *estancado*: capital *en circulacion* es el que *uno emplea*; estancado, aquel de que *no se hace uso*.

El que presta un capital en circulacion, pierde *realmente* el uso que haria de él; quien presta un capital estancado, no pierde este uso, puesto que no lo emplearia.

Por consiguiente, el prestamista que recibe una letra de cambio *equivalente*, puede exigir ademas, en el primer caso, el equivalente del *uso* que pierde; si hacia semejante aditamento en el segundo caso, exigiria el pago de lo que no habia perdido.

Resulta, pues, de lo dicho, que si el hombre de bien puede sacar alguna ganancia del dinero que presta, esta procede de una *utilidad* que nada tiene que ver con el interes privado, sino con la utilidad *pública*.

CI.

OBSERVACION FILOLÓGICA.

Esta observacion hará comprender la causa de que yo haya seguido en la teoría del interes legal la idea de la *cuota*, más bien que la de la *traslacion de dominio* adoptada por otros escritores; aunque, por otra parte, el derecho sigue siendo el mismo. (V. S. Alfonso de Ligorio, lib. III, trat. V, c. 3, Dub. 7, nº. 157.) «*Potestas humana... potest transferre dominium* etc.» El aserto, tomado en su generalidad, de que la sociedad tiene derecho á transferir el dominio por causa de utilidad pública, podria dar lugar á aplicaciones tiránicas y arbitrarias (744). Decir, por el contrario, que la sociedad puede imponer obligaciones al que recibe de ella algun beneficio, es proclamar un principio aceptado por todas las inteligencias, al propio tiempo que deja intacta la

libertad social del individuo. Esta doctrina sigue Bergier, aunque de una manera ménos explícita. (*Diccionario de teología*, artículo *Usura*, núm. 5.)

CII.

PRUDENCIA DE LOS TEÓLOGOS EN LA CUESTION DE LA USURA.

Por lo dicho se ve con cuánta prudencia y cuán superiores luces procedió el tribunal de la Penitenciaría romana, el cual, sin revocar la condenacion de la *usura*, prohibe á los confesores que turben las conciencias en lo tocante á *interes legal*. Estas dos cuestiones son enteramente distintas: en la *usura*, la codicia privada usurpa el bien ajeno: con la del *interes legal*, ejerce la sociedad *en todo rigor de justicia* su derecho de alto dominio para la pro comun, proporcionando compensacion á las necesidades de la sociedad segun las circunstancias, á fin de asegurar, por medio de la circulacion de capitales, la prosperidad comercial de la sociedad entera y de cada uno de sus individuos.

FIN DE LAS NOTAS DEL LIBRO CUARTO.

NOTAS DEL LIBRO QUINTO.

CIII.

CONFIRMACION DE MIS TEORÍAS POLÍTICAS.

Como quiera que la solucion de las dificultades depende de los principios, dicho se está cuánto influjo deban ejercer en el terreno práctico las teorías especulativas de la política. Para ofrecer una prueba de ello, me propongo cotejar mi doctrina con la que Burlamacchi sostiene en el capítulo IV de la segunda parte, sobre la trasmision de derechos políticos. Enseña este autor en el § 3, que *teniendo la soberanía por base el consentimiento recíproco del soberano y los súbditos*, el pueblo no puede obligar á aquel á que la conserve: consecuencia indudablemente muy extraña. Hasta que Burlamacchi ha hecho este descubrimiento, creíase que el consentimiento suponia obligacion é irrevocabilidad recíprocas. Por lo demas, siendo falso el principio mismo (446), la teoría del autor deberia reducirse á un caso particular, contenido en esta proposicion contraria á la suya: *que el soberano, que lo es en virtud de un contrato, no puede abandonar la soberanía sino en los términos y condiciones del mismo contrato.*

Segun el § 5 de Burlamacchi, el rey debe morir en el trono; considerándose como acto de vergonzosa debilidad la abdicacion de su poder... Ateniéndonos al § siguiente, *no cabe la menor duda en que un rey puede renunciar la corona*; de modo que, si no es ridícula esta consecuencia, encuentro una *tragedia* en la anterior. ¿Hay nada más patético en el teatro, que un monarca á quien se le arranca la corona con la vida? Pero como el autor no nos ofrece

un drama, pues aquí sólo se trata de filosofía, nada hubiera perdido en hacernos por lo ménos merced de algun raciocinio y tal cual razon. Verdad es que aduce una, aunque de órden secundario, como es que la abdicacion conduce las más veces á la miseria; pero se guarda la razon principal, para lo cual debe tener indudablemente muy buenos motivos. En cuanto á mí atañe, espero pruebas más convincentes ántes de reprobar el proceder de tantos héroes como, movidos por sublime abnegacion, abdicaron la dignidad real; pero aun cuando el autor me suministrase una de estas pruebas, todavia no aseguraria como él que *sin duda alguna puede un rey abdicar*.

Prosigo. ¿Puede un rey hacer extensiva la abdicacion á sus hijos? Burlamacchi responde afirmativamente, en el caso de que los hijos no hayan nacido aún, y negativamente en el de que hayan recibido ya nombramiento del pueblo. Yo responderia más bien que no puede hacerlo, hayan ó no nacido, hayan ó no recibido nombramiento del pueblo; pues el monarca, como cualquiera otro padre de familia, debe proporcionar á sus hijos los bienes á que les da derecho su nacimiento. (V. el libro VII de esta obra.)

Los §§ 12 y 13 de Burlamacchi se distinguen entre todos, el uno por su *lucidez* y el otro por su *laconismo*: enséñanos el primero que no debe hacerse la renuncia sin motivo y por puro antojo, lo cual nadie pondrá en duda: el segundo nos dice, en dos palabras que, en caso necesario, puede la nacion abandonar á un príncipe hereditario. Esto se llama tratar marcialmente las cuestiones árduas y elevadas.

CIV.

ACERCA DE LA SOBERANÍA HEREDITARIA.

Esta teoría halla su esclarecimiento en la historia de la familia. No se olvide que los Estados, particularmente los más tranquilos y legítimos, tienen por lo comun un orígen bastante modesto, y debido las más veces al engrandecimiento sucesivo de algunas familias que acabaron por hacerse independientes. Cuéntanse en este número las casas de Saboya, de Austria, etc. ¿Qué se hubiese dicho cuando estas eran todavia familias particulares, si los cultivadores de sus dominios y los inquilinos de sus propie-

dades se hubiesen constituido y declarado *en consejo*, á fin de resolver si los bienes de su señor debian pasar á sus herederos ó á otras personas más dignas? Habriase dicho, lo que hoy se diria si se colocasen en semejante actitud algunos arrendadores de un propietario cualquiera: —¡Alto ahí! esforzados usurpadores; no se trata de saber si podeis disponer de estas propiedades, sino de lo que os mandan el derecho y la ley. Si un particular con su trabajo y economía ha logrado una independencia justa y legítima ¿podremos privarle del derecho de testar y de constituir en herederos á su linaje y descendencia? De ninguna manera, porque en ello habria evidente injusticia.

Podria responderse que una vez elevados los propietarios á soberanos, llegan á ser árbitros de los destinos de una sociedad, y, por consiguiente, que ya no están sujetos á las mismas leyes cuando disponen de sus bienes. ¿Pero ántes no eran árbitros de otra sociedad, y árbitros quizá más absolutos, puesto que *de hecho* el amo es mucho más libre en el gobierno de su casa que el soberano en la administracion del Estado? Luego si se reputaria como absurda la exigencia de la sociedad doméstica que hubiese intentado establecer otras leyes de sucesion: ¿por qué pues se ha de tener por lícito hacer con el hombre *independiente* lo que no es lícito hacer con el *privado*?

—Pero es que una vez ya independientes, podrian extralimitarse de sus derechos, y hacerse tiranos.—Esta es otra cuestion, que ventilaré más adelante: ahora sólo se trata de saber si el *derecho hereditario* de una dinastía debe depender meramente del bien del pueblo, sin consideracion á los derechos que el príncipe pudiese tener: y me parece que los hechos abonan en todo y por todo mi teoría.

CV.

DOCTRINA DE BURLAMACCHI EN ESTA MATERIA.

En el primer capítulo de la 3.ª parte del *derecho político* (§ 17 y sig.) recuerda ante todo el publicista ginebrino, la condicion esencial á la ley de que esté fundada en derecho y justicia; pero añade, que no cabe deducir de aquí que los miembros del Estado pueden desobedecer las órdenes del soberano, so pretexto de no

considerarlas en un todo ajustadas á equidad. No sólo la imperfeccion, compañera inseparable de las obras humanas, exige que algo se la disculpe, sino que el órden social requiere que sea respetado el poder legislativo, parte integrante del Estado; así, los súbditos deben llevar en paciencia ciertos daños que puedan seguirse de algunas leyes injustas, ántes que producir con su rebelion la ruina de la sociedad.

Pero si la arbitrariedad del poder legislativo llegase hasta el extremo de trastornar los principios fundamentales de la naturaleza y los deberes que de esos principios nacen, entónces, amparados los súbditos con el imprescriptible poder que les dan las leyes divinas, tendrian el derecho, y aun el deber, de rehusar la obediencia á semejantes mandatos.

CVI.

SANTO TOMÁS Y EL PACTO SOCIAL.

En un siglo que algunos hombres llaman atrasado, porque no inventó las máquinas de vapor, vivió un gran escritor, amigo de un gran rey, que como yo resolvió esta cuestion en términos claros y sencillos. «Si ad jus multitudinis pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destitui... Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, exspectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam..... Quod si contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum etc. *De regimine principum*, lib. I, c. 6.) (*a*).

¿Podia esperarse que hubiera quien en estas palabras hallase la confirmacion de las doctrinas del pacto social? Pues ahí está Spedalieri haciendo tan portentoso descubrimiento en su primer libro de *los Dritti dell' uomo*, donde segun él, (c. 16, *Apéndice*, § 4.) *reconoce Santo Tomás expresamente el pacto*. El conde Terencio Mamiani reproduce en la introduccion de sus poesías el argumento

(*a*) «Si el nombramiento del rey depende del derecho del pueblo, puede este sin injusticia destituir al rey que eligió... Si el derecho de dar rey al pueblo corresponde á un poder superior, á este toca libertar á aquel de una opresion tiránica... Si el remedio no puede venir de los hombres, es preciso recurrir á Dios, soberano universal.»

de Spedalieri. Pero ¿cómo no advirtió este filósofo en ese pasaje, que el autor del *Regimine principum* habla de un contrato *real* y de hecho observado aun en sociedades libres que por sí mismas se organizan (523, 525, 624). *Si ad jus multitudinis pertineat*? La condicion misma, expresada en la cláusula *si pertineat* ¿no supone que este derecho puede muchas veces no pertenecerle? Y siendo esto así, ¿cómo puede apoyarse en la autoridad del doctor angélico, la doctrina de Spedalieri que da por sentado que *el pueblo debe disponer siempre del cetro*? (Ib. c. 16. § 1.)

Cita tambien Spedalieri las palabras que se refieren á las soberanías subordinadas á un poder superior (602 y 1025), y de las cuales dice *que no tiene para qué hablar*. Sin embargo, no hubiese estado de más que manifestase su opinion acerca de ellas, pues así hubiera podido convencerse de que son incompatibles con la absurda hipótesis del pacto social, basado en el gratuito supuesto de que la soberanía reside esencialmente en la muchedumbre.

Por último, Spedalieri cita las razones de Santo Tomás relativas á los gobiernos absolutos, en los cuales ni la muchedumbre ni otro poder alguno más elevado tienen derecho para elegir soberano, debiendo, por consiguiente, *esperar sólo en el auxilio divino*, y se limita á decir sobre ello dos palabras—*esto se comprende*.—Altera en seguida el sentido del texto, y refiriéndose á las palabras del santo escritor: *si contra tyranum auxilium humanum habere nos potest*, tómalas como si significasen simple impotencia de hecho y no imposibilidad de derecho; cuando es evidente que el ilustre doctor habla en ellas del *derecho*. Si se refiriese al hecho, no habria dicho en la primera parte de la frase disyuntiva: *si el derecho pertenece á la muchedumbre*, sino que habria dicho: *si la muchedumbre cuenta con fuerzas suficientes*; y en la segunda parte, en vez de decir: *si algun superior tiene derecho*, hubiera dicho, *si algun rey poderoso quiere prestar su auxilio*. Luego si en los dos primeros miembros de la disyuntiva se trata del derecho, forzoso es entender en este sentido tambien el tercero.

Parece esto más evidente todavía si se fija la atencion en las primeras palabras de Santo Tomás, á las cuales se aplican todas las demas citadas: dice que *debe procederse contra los tiranos*, *no por presuncion de algunos particulares*, *sino por pública autoridad*, y estas palabras van inmediatamente seguidas del texto ya citado, *si pertenece á la muchedumbre* etc. Luego es claro que si carece de este derecho, la muchedumbre no puede obrar con *pú-*

blica autoridad, y que por tanto debe esperar el auxilio del Rey de los reyes y abstenerse de obrar por autoridad particular.

Todavía pudiera añadir otras observaciones para demostrar que Spedalieri no comprendió exactamente el sentido en que el Santo Doctor estableció el orígen divino de la autoridad; pero esto no cuadra á mi propósito, que no es ahora deprimir á mis adversarios, sino quitar á la teoría del pacto social y á la revolucion un apoyo del que injustamente se prevalen. No puedo, sin embargo, dejar pasar el último argumento que aduce Spedalieri por via de conclusion:—Los ateos. dice, no reconocerán á ningun príncipe, si se proclama que la autoridad soberana procede de Dios; luego es mejor no enseñar que esa autoridad descienda de Dios.—El argumento es verdaderamente original, pues equivale á este otro: Quien niega un principio, niega tambien sus consecuencias; luego vale más no enseñar principios. No sé si el ateo prestará grande obediencia á la autoridad del *pacto social*; pero dando por sentado que la obedezca, desatinará al hacerlo como desatina al negar á Dios: porque sin Dios, ¿cómo podrá existir la obligacion del pacto? (428.)

Esta respuesta de Spedalieri trae á mi memoria el ingenioso medio de que uno se valió para curar á un loco que se habia encerrado en no tomar alimento, convencido de que estaba muerto: consistió el expediente en fingirse este otro tambien difunto, y poniéndose despues á comer con el loco, logró convencerle de que tambien los muertos comen. ¿Se propuso Spedalieri hacer sumiso á un ateo desatinando como él?

CVII.

INFLUJO SOCIAL DE LOS HECHOS PRIMITIVOS.

La historia nos ofrece numerosos ejemplos de este influjo. Moisés y Josué, aquellos dos legisladores tan sabios y poderosos, asentaron como base de su derecho político la promesa y la esperanza del Mesías en la descendencia de Abraam y de Isaac, y, por consiguiente, la division regular de las tribus despues de la conquista de Palestina. Estas disposiciones tuvieron su complemento con la division del territorio entre las diferentes tribus, excepto la de Leví, revestida del carácter sacerdotal, y con todas las leyes po-

líticas que, en el trascurso de los siglos, extendieron aquella *sociedad mesiánica*, única en la historia.

Despues de asegurar Rómulo cierta independencia en la cuna de la naciente Roma, dióla su primera constitucion, en la que el poder real y la influencia senatorial expresaban un hecho anterior, organizándose naturalmente las sociedades militares en monarquías templadas (549). Las demas formas que completaron la constitucion primitiva, fueron fruto de sus vastas ideas: tales como la eleccion y el número de familias patricias con derecho hereditario, la division en tribus con ciertas y determinadas atribuciones, el reparto de terrenos, y el derecho de sucesion que impedian el natural flujo y reflujo de la propiedad particular, etc.

Con lo dicho doy punto á la historia antigua, y añadiré dos palabras sobre un hecho contemporáneo.

Al restituirse Luis XVIII á las Tullerías y otorgar la carta, declaró que respetaba como inviolables las adquisiciones de bienes nacionales y los títulos de la nobleza imperial, etc. Esta declaracion, que de una manera absoluta exigieron los bonapartistas, fué censurada por gran número de emigrados como *impolítica* é *injusta*. Pero ¿y qué remedio? ¿Intentarian destruir de una plumada un órden de cosas creado por quien al crearlo, era realmente *dueño de la autoridad*, y de una autoridad por cierto arrancada de manos de la anarquía y no de las del legítimo soberano; de una autoridad reconocida por el Sumo Pontífice y por todas las potencias de Europa? Destruir estos derechos hubiese sido acto contrario á las leyes expuestas núm. 665 y sig.; y mirada la cosa por este lado, tenian razon los bonapartistas.

Pero á su vez tenian tambien razon los realistas, pues se creian con derecho al agradecimiento personal del hombre en quien acababa de recaer la sucesion de Luis XVI, y el cual estaba obligado á indemnizarles.

Idénticas observaciones pueden hacerse respecto á la *restauracion* de los demas Estados de Europa despues de la catástrofe revolucionaria. Todos ellos ofrecen á nuestra vista una sociedad hereditaria de una antigua constitucion, no enteramente abolida, y de un gobierno de hecho que en ciertos puntos comienza á legitimarse (677 y sig.) Por lo demas, la experiencia ha podido convencernos recientemente de que no se promueven cuestiones semejantes sin peligro de hacer temblar de nuevo el suelo patrio.

Estas doctrinas de rigorosa justicia y de respeto religioso, á todos

los derechos, no serán indudablemente del agrado del Sr. Ahrens; el cual, despues de escribir un libro voluminoso para establecer, dice, las verdaderas ideas de justicia, concluye su último capítulo con una protesta enérgica en favor de los héroes del 93, en estos términos: «Estoy muy léjos de negarme á reconocer la *necesidad* de la destruccion, en lo tocante á la mayor parte de las antiguas instituciones y corporaciones feudales.» Yo, al contrario, miro con horror la destruccion, y respeto el derecho, aun en aquellos mismos que sin merecerlo lo tuvieren. Esta y no otra es la verdadera conservacion, prenda de progreso pacífico y de civilizacion social; pues con principios destructores nunca podrá obtenerse sino un progreso lento y laborioso, alcanzado á costa de mares de lágrimas y de sangre, invocando paz y haciendo guerra, para venir á parar despues de muchos años de trastornos y sinsabores en pedir como apremiante necesidad el restablecimiento de lo destruido, diciendo que para mejorar se debió haber reformado, y no haber destruido para tener luego que restablecerlo (*a*). Esto es, ni más ni ménos, lo que hoy estamos presenciando; lo que sucede con las instituciones civiles y políticas, donde diariamente se manifiesta el inmenso vacío que dejaron en la organizacion social esas insensatas aboliciones, á las cuales hubo que sustituir despues compensaciones. Por eso hemos visto sustituidas las corporaciones de artes y oficios por sociedades de jornaleros fundadas para proteger la industria contra la opresion del capital. Por eso la abolicion de los derechos y de las asambleas provinciales y de los feudos, son causa de la division que apénas permite hoy una prudente y enérgica resistencia á la preponderancia ministerial y á la centralizacion.

CVIII.

OBSERVACION SOBRE GROCIO.

Grocio trata estas cuestiones en el segundo libro, cap. VI, § 6 y sig., y las resuelve conforme á la teoría del pacto social, del

(*a*) «Francia debe darse doctrinas *más justas* sobre la naturaleza moral y social ...estableciendo diferentes instituciones, segun el principio de *corporacion* que dió vida á las instituciones de pasados tiempos.» (Ahrens, *Philos. du droit*, p. 437. V. tambien 441 y 456.)

cual es partidario moderado el escritor holandes. Exige el *consentimiento* de la parte que debe renunciar, y alega diferentes razones, que refuta Gronovio. Del pacto social y sus consecuencias he hablado *jam satis superque*, y más cuando Gronovio comunmente en las notas refuta su texto.

CIX.

UN REY CATÓLICO Y EL CONFESIONARIO.

En otro lugar he tratado de la ventaja inmensa que los pueblos católicos reportan de la independencia de la autoridad pontificia: pero esta no se extiende á los detalles de la administracion, cuyo resultado, no obstante, produce la felicidad ó la desgracia de las naciones. La Sabiduría Infinita, que depositó en el seno del Cristianismo todas las semillas de verdad y prosperidad, llama al soberano ante el tribunal de un Dios que conoce todos sus pensamientos y acciones, representado en uno de esos ministros de la Iglesia, testigos y consoladores *por deber* de todas las miserias del pueblo, *de que tambien forman parte*. ¡Oh cuánta fuerza y suavidad se mezclan en esa santa combinacion de acatamiento y poder, de soberanía y humillacion; de un culpable obligado á reconocer sus pecados, y de un juez capaz de hacérselos reconocer! «La confesion es poder moral, un medio de educacion de la más alta importancia,» no sólo para el pueblo sino tambien para el soberano. «No emplearon los antiguos medio alguno tan poderoso.» (Doct. de Saint-Simon, año 1.°, sesion X.)

No se hallará entre los príncipes *que se confiesan* una serie de mónstruos como se halla entre los *que no se confiesan*. ¡Qué espectáculo tan sublime el de los Teodosios y los Enriques confesando sus culpas, obedientes á la voz de los Ambrosios y los Tomases! Y si se me dice que no todos los confesores de los príncipes son Ambrosios ó Tomases, replicaré que todos deben serlo, que muchos lo fueron, y que el que no imita su ejemplo, falta á su deber: porque si la institucion es en sí misma admirable, cuando sea malo el ministro, deberá reformarse á este, pero no calumniar á la institucion.

Ya que he tenido necesidad de tocar punto tan delicado, no

dejaré de advertir que una cosa es gobernar la conciencia y otra los intereses que esta debe ordenar.

El elogio de esta institucion resalta de su manera misma de obrar: ajeno á la adulacion y al deseo de medrar, el confesor sabe que dirigir una conciencia no significa gobernar los intereses que segun ella han de ser gestionados. Dirigir una conciencia es obligarla con autoridad á seguir las leyes á que debe conformarse; es ilustrarla por medio de principios generales que deben servirla de norma de conducta, y que ella misma debe aplicar á los casos particulares.

Por lo dicho comprenderán los hombres rectos é imparciales, que es posible ordenar la conciencia de una persona sin ordenar sus intereses, aunque al ordenar las conciencias se influya tambien en el sistema de que la persona se valga para dirigir y administrar sus propios intereses: ni más ni ménos que el moralista, al aconsejar á los hombres la observancia de las leyes de justicia universal, influye eficazmente en el corazon de sus lectores encaminándolos á la buena administracion de sus intereses personales, y encareciéndoles la probidad y honradez, sin mezclarse, no obstante, en sus asuntos particulares.

Luego un confesor discreto de príncipes no puede ser considerado como intrigante que aspira á gobernar un reino, sino como juez enviado por Dios, que llama á los soberanos al tribunal *de su propia* conciencia, y les impone con autoridad que se dominen á sí mismos y gobiernen el reino segun los consejos de su *razon*, y avasallando sus pasiones é intereses.

CX.

OBSERVACION SOBRE AHRENS (*a*).

Ahrens se propuso demostrar la incompetencia de los gobiernos políticos en lo que se refiere á religion, ciencia, industria, etc.

Nada, indudablemente, más ajustado á razon, que establecer diferentes competencias para los distintos ramos del Estado (XCV), pues seria cosa tan imposible como ridícula exigir que

(*a*) Refiriéndose al § 1090.

la autoridad política fuese tambien autoridad en materia de filosofía ó de religion; pero no por eso deja de ser necesario en la sociedad cierto órden, en cuya virtud las mútuas relaciones de las diferentes autoridades logren la *unidad* que el mismo autor reclama. (*Filosofía del derecho*, capítulo último.) Sin este órden habria colision de derechos y pugna entre las distintas autoridades que deben ordenar los actos morales del hombre. Luego debe existir cierta subordinacion entre las diferentes autoridades indicadas por Ahrens, ó, por mejor decir, entre los distintos elementos de una misma sociedad. Así, por ejemplo, puede suceder que la ley relativa al tráfico sugiera al comerciante la realizacion de un contrato prohibido por la moral. En este caso ¿qué deberá obedecer?

El autor no acertó á descubrir esta dependencia en la sociedad, porque ante todo no supo hallarla en el individuo. Dícenos (cap. 54): «el destino del hombre consiste en el desarrollo *integral* de sus facultades, y en su aplicacion á todo órden de cosas.» No, no consiste el destino del hombre en el desarrollo *integral*, ni en aplicarse á todo órden de cosas, sino en hacerlo de una manera proporcionada al fin último para que fué criado y á los medios necesarios para conseguirlo. Esta necesidad es la que constituye el deber (94 y sig.); pero Ahrens se ve conducido con Damiron á erigir en deber todo lo que es posible y honrado (VIII).

Error es este del cual no supo preservarse bastante, á mi juicio, Terencio Mamiani en su carta á Pascual Mancini, en que asienta el siguiente teorema: «Todo juicio que expresa alguna regla para el modo de obrar conforme con el órden, constituye *precepto moral* y *obligacion*.... el entendimiento comprende que este proceder es ajustado al órden, y por consecuencia ineludible, si se ha de conformar á la voluntad del soberano Autor del órden, etc.» Pero yo pregunto: Esta voluntad ¿constituye un precepto que obliga? No, el autor del órden no exige que se haga todo cuanto sea conforme con el órden (esto seria imposible), sino que nada *contrario* á él se haga. Profesiones tan opuestas entre sí como el comercio y el estudio, deben ser ejercidas conforme al órden; pero ¿cabe deducir que es necesario amalgamarlas en tal manera que tengamos que convertirnos todos, segun la idea original de Damiron, en filósofos, poetas, artistas, pintores, fundidores, etc., al ménos por *representacion* (VIII)?

Que la sociedad, destinada por Dios á mantener el órden de la vida honesta, tiene ámplio poder para coordinar á este fin aun las asociaciones *accidentales* destinadas á cultivar las diferentes facultades del hombre, es cosa que me parece evidente; y así lo reconoce al cabo el mismo Ahrens en el último capítulo en que habla de la unidad social, y explica la formacion de un *poder central propio para ejercer un influjo conveniente en todos los demas poderes sociales.* Pero cuando luego propone que este poder sea distinto de todas las demas clases, y que ninguna de ellas disponga del central, viene á fundar un sistema de organizacion social imaginario. Clases sociales son, á juicio de Ahrens, la religiosa, la política, la científica, la artística, la industrial (comercial) y la moral: ahora bien, si ninguna de estas clases debe regir á las demas, será forzoso que la sociedad se rija y gobierne independientemente de la *ciencia*, de la *religion*, y aun de la *moral*. Y yo pregunto: ¿podrá decirse que semejante sociedad está ordenada, ni por qué principio lo está?

Por mi parte, convencido como lo estoy de que la religion y la moral, que de ella emana, deben regir á la sociedad, creo que todo gobernante está obligado á ser sinceramente religioso, y á usar de su autoridad ajustándose á la moral. Dado caso que seis ó siete clases sociales formasen en cierta manera sus Estados Generales, los representantes de la religion y la moral reclamarian siempre en ellos lugar preferente, sopena de abandonar aquella sociedad en que tendrian que someterse á la industria ó al comercio, aun en un solo punto.

Si Ahrens ve de otra manera este asunto, no comprendo por qué escribió un tratado de moral, cuyas leyes abarcan los actos todos del hombre, á no ser que reconozca que las obras futuras de estas corporaciones deben ser libres al aplicar sus principios particulares á las materias á que corresponden, bien que subordinándolos siempre á las leyes de la moral. Que el moralista no está obligado á enseñar á tejer, ni el sacerdote á hacer zapatos, sino sólo á dar reglas morales para el proceder de los tejedores y zapateros en cuanto se refiera al órden moral, como consigna dicho escritor, es una verdad palmaria, aunque no muy nueva; el mal está algunas veces en no ajustarse á ella. Zapateros ha habido que dieron lecciones de pintura á Apeles, y Justinianos que enseñaron teología católica al Papa; pero condenando siempre la reprobacion pública á estos intrusos con el *ne sutor ultra crepidam*, va-

lióse de la intrusion misma como de nueva confirmacion en favor de la diferencia natural de las clases, ó más bien, de las profesiones sociales.

¿Es conveniente, pregunto ahora, que estas carreras formen cada cual una corporacion separada? Esta es cuestion teórica (746), acerca de la cual dije ya algunas palabras al tratar del derecho de asociacion (769 y sig.), y nada tengo que añadir á lo expuesto (*a*). Cualesquiera que sean el bien que estas corporaciones puedan producir y el derecho que haya para formarlas, todas ellas deberán subordinarse siempre al órden social, y por consiguiente, á aquel que, bajo cualquier forma, es su legítimo ordenador. Si llegase, pues, á ser un hecho el órden inventado por Ahrens, y si los profesores de las siete facultades entrasen efectivamente á formar con sus diputados un gobierno legítimo de *representantes*, estos gobernarian políticamente, y deberian obrar amoldándose á las leyes de *religion* y *moral* auxiliadas por la *ciencia*. La *religion*, la *moral* y la *ciencia*, servirán siempre de regla; siempre la autoridad pública será representante y directora del órden; y las demas profesiones libres, en sus actos especiales, dependerán siempre y forzosamente de aquellas en su conducta social, como sustancialmente lo reconoce Ahrens, cuando dice (p. 354) que la legislacion deberia ser pertenencia de los juristas políticos.

CXI.

INFLUENCIA DE LA SOCIEDAD EN LOS MATRIMONIOS.

No digo yo, nótese bien, que la sociedad *deba impedir la multiplicacion de la especie humana*; por el contrario, en el § 1116 pruebo que el matrimonio no se halla directamente sometido á la autoridad política, y en el § 1120 demuestro que no puede impedirlo: luego no puede oponerse directamente á esta multiplicacion. Digo tan sólo, que no se la debe proteger desmedidamente, como lo demuestra el § 1121, encaminado á desvanecer el error de los que combaten el celibato. Pero la tendencia á propagarse excesivamente, es natural y constante en una sociedad próspera, como lo demuestran los economistas citados en el § 1119 y en

(*a*) V. Balmes. *El Protestantismo y el Catolicismo.*

otros; de lo cual infiero, que el problema de la poblacion pertenece al género de aquellos que, en *el estado presente de la naturaleza*, no pueden ser resueltos por las meras fuerzas naturales de la razon. Que el problema sea verdaderamente insoluble, es lo que trato de demostrar por medio de la exposicion clara que de él hago en el § 1123, donde se ven dos términos opuestos entre sí, á saber: limitar el exceso de poblacion, y favorecer los matrimonios y *su fecundidad*; ó en otros términos, hacer dichosa á la sociedad y libres los matrimonios, sin que esta libertad y aquella dicha produzcan su natural efecto, una poblacion excesiva.

Este es el nudo para el cual no hallo solucion en la naturaleza presente del hombre; pues el estado de virginidad es superior á sus fuerzas naturales. Es decir, que sólo las fuerzas de la gracia y la esperanza del cielo pueden resolver por completo el problema de la poblacion en la sociedad que alcanza perfecto desarrollo.

Se necesita, pues, no estar al corriente de los progresos científicos para venirse (como lo hace cierto anónimo con sus *ideas sobre poblacion*) (Palermo, 1836), á propalar contra el *celibato católico* rancias objeciones, ántes de ahora mil veces ya pulverizadas, no sólo por los filósofos cristianos, sino por los mismos incrédulos.

CXII.

OBSERVACIONES SOBRE LA LIBERTAD DE LAS CARRERAS PROFESIONALES.

Dice Ahrens en su Curso de Derecho Natural, ó *Filosofía del Derecho*, que á las castas, las corporaciones privilegiadas y la trasmision hereditaria de los cargos sociales, se las considera contrarias á justicia, cuando son obstáculo al desarrollo social. Ante todo, distingamos entre *cargos sociales* y *profesiones*: indudablemente, como manifiesta dicho escritor, no debe la sociedad entorpecer sin fundado motivo el ejercicio de una *profesion*, ni oponerse á que el hombre emplee sus fuerzas para proporcionarse el sustento y bienestar, siendo útil á los demas. Pero el *artesano* no es un *empleado público*, cuyo cargo sólo tiende *al bien comun*, y cuyas

obras y *cualidades* pueden ser determinados por la autoridad encargada de proporcionar el bien comun.

En cuanto á las corporaciones antiguas representadas hoy por asociaciones de jornaleros, quizá en su orígen no tuvieron tanto de malo como pensamos.

CXIII.

EL GUERRERO CRISTIANO.

Perdónese al amor filial del autor que, al llegar á este punto, derrame algunas flores sobre el sepulcro del hombre que le dió el sér y ejemplos de virtud de más estima todavía que la existencia. Léese en el *Diccionario biográfico universal*, que «en la guerra contra los franceses, el caballero *de Azeglio* fué hecho prisionero al atacarlos al frente de su regimiento. Diéronle por muerto sus soldados; y al recibir su familia esta noticia, abrió su testamento, en el que disponia no vistiese luto por él, si perdia la vida en el campo de batalla. Habiéndosele ofrecido la libertad á condicion de no volver á empuñar las armas contra Francia, respondió:—Semejante condicion es inaceptable para un ciudadano consagrado á la defensa de su patria.—No se insistió, y fué puesto en libertad.» César de Azeglio alimentaba estos magnánimos sentimientos con la lectura del libro de los Macabeos, del cual me enseñó algunas veces uno de esos preciosos ejemplares elzeverianos, que era su *vade-mecum* de campaña.

El presbítero Carron publicó en 1815 y 1817 las *Vidas de los soldados justos*, en cuya obra refiere muchos rasgos de valor militar y cristiano, tomando la mayor parte de los ejemplos de Francia, su patria. Ademas de ser este libro un precioso manual del soldado, responde cabal y concluyentemente á ciertos hombres que no conciben el valor sin la vanidad y la irreligion. «Léjos de debilitar la piedad los brios, los fortalece y exalta; y la fe sugiere meditaciones, que representan en el corazon que á ellas se entrega, las imágenes más nobles de la vida militar.» (Ravignan.)

CXIV.

OBSERVACION SOBRE LOS DEBERES DE LA SOCIEDAD PARA CON LOS SOLDADOS.

«En una de las últimas sesiones de la Cámara de los Comunes (sesion de 1832), propuso O'Connell que se nombrase una comision especial para examinar el estado de abandono religioso en que se hallaban los soldados católicos del ejército de China y de Indias. El Sr. Baring aseguró que el gobierno de las Indias se habia mostrado siempre solícito en proveerlos de los sacerdotes y los libros necesarios: en cuanto al hecho de haberse tratado por algunos oficiales de hacerles aprender el catecismo anglicano, dijo que el general en jefe lo prohibió apénas tuvo conocimiento del caso. El ministro de la Guerra, Sir Enrique Hardinge, manifestó por su parte, que no habia oficial en el ejército que no admirase el valor de los soldados católicos, y que no tuviese en la mayor estima sus principios religiosos; declarando, ademas, que el gobierno haria los mayores esfuerzos para satisfacer las justas reclamaciones de los católicos.» (*The Standard*, 25 de Mayo de 1842.)

Durante la última guerra, no fueron Francia é Inglaterra los únicos testigos de la intrepidez y heróica constancia en los campos de batalla de los Capellanes y de las Hermanas de la Caridad: los mismos incrédulos admiraron su valor y abnegacion.

CXV.

JUICIO DE HELVECIO SOBRE EL ESPÍRITU DE LAS LEYES.

La carta dirigida por Helvecio á Montesquieu, en que le da su opinion sobre el manuscrito del *Espíritu de las leyes*, se halla concebida en estos términos: «Ya he dicho á Vd., querido amigo, y se lo repito, que sus combinaciones no hacen más que separar y complicar los intereses individuales, en vez de unirlos. El ejemplo del gobierno ingles le ha seducido á Vd.; por mi parte, estoy léjos de creer que la constitucion británica sea perfecta: harto podria decirle sobre esta materia. Esperemos, como decia Locke al rey Guillermo, que los futuros resultados de esa viciosa constitucion

nos muestren con evidencia sus peligros; que la corrupcion necesaria para dominar la fuerza de inercia de la alta Cámara, se extienda por obra de los ministros á la Cámara de los Comunes, y llegue á punto de que ya nadie se avergüence de ella. Entónces se verá el peligro de ese equilibrio, que será preciso romper á cada paso, para acelerar los movimientos de una máquina tan complicada. Por de pronto, ¿no ha llegado en nuestros dias el caso de tener que gravar los impuestos á fin de pagar á los Parlamentos que autorizan al rey para imponer cargas al pueblo? La libertad misma de que disfruta la nacion inglesa, ¿no se halla cimentada, más bien que en el principio de esta constitucion, en dos ó tres leyes buenas, independientes de ella, *que podrian promulgar para sí los franceses*, únicas quizá que harian más llevadero su gobierno?... Concluiré, querido presidente, confesando á Vd., que nunca he comprendido bien las *distinciones sutiles* incesantemente repetidas sobre las diferentes formas de gobierno. Para mí sólo los hay de dos especies, buenos y malos: los buenos, que están aún por venir; y los malos, cuyo arte consiste únicamente en trasladar por diferentes medios el dinero del bolsillo de los gobernados al de los gobernantes. Lo que nuestros antiguos gobiernos escamoteaban con la guerra, lo obtienen á ménos riesgo los modernos con la fiscalizacion: en esto consiste únicamente toda la diferencia de esos medios que forman sus variedades. Creo, no obstante, en la posibilidad de un buen gobierno, en que, respetadas la libertad y propiedad del pueblo, sin necesidad de todos esos equilibrios á que ustedes se muestran tan aficionados, se veria surgir del interes particular el general. Seria esta una máquina sencilla, cuyos resortes, fáciles de dirigir, no exigirian el aparato de ruedas y contrapesos tan difíciles de mover para las gentes ineptas que por lo comun se entrometen á gobernar. Aspiran á hacerlo todo y á manejarnos como materia muerta é inanimada que labran á su antojo, sin consultar nuestras voluntades ni nuestros verdaderos intereses, poniendo de este modo de manifiesto su torpeza é ignorancia; y no obstante, ¡pásmanse todavía de que el exceso de los abusos reclame su reforma! A todo, ménos á su torpeza, achacan el movimiento harto rápido que las luces y la opinion pública imprimen en los negocios.»

FIN DE LAS NOTAS DEL LIBRO QUINTO.

NOTAS DEL LIBRO SEXTO.

CXVI.

DEL DERECHO Á PROPAGAR LA VERDADERA RELIGION.

En esta nota me propongo aplicar á varios hechos históricos las leyes generales que dejo expuestas. Nada tengo que buscar en los anales de los pueblos paganos, porque el paganismo, por confesion de sus filósofos, no ofrecia elemento alguno de *racionabilidad*, y, por consiguiente, no podia producir derecho alguno religioso positivo y fundado en razon. Fué este asunto para las naciones paganas una cuestion enteramente material y de hecho: tratábase de satisfacer el orgullo nacional, y no de difundir la verdad religiosa.

Aunque impulsados los israelitas por otro principio, tampoco combatian en defensa de la verdad cuando conquistaron á Palestina: castigaban por mandato del verdadero Dios á las naciones sumergidas en una infame idolatría; pero no tenian la mision de difundir en aquellos pueblos el conocimiento del verdadero Dios.

Propiamente hablando, la lucha de la verdad contra el error no tuvo comienzo hasta el dia en que brilló la luz de la eterna Palabra entre las tinieblas, para derramar sobre el mundo el resplandor de sus benéficos rayos. *Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur.* El Consejo de los judíos declaró la primera guerra al Revelador divino: ¿y cuáles eran entónces, mirados por su aspecto puramente natural, los derechos recíprocos de la Iglesia y del Sanedrin? La obligacion de este, dado que el Mesías es el fin *nacional* del pueblo de Dios, será consultar las Escri-

turas y reconocer al *libertador prometido*: pero este es deber de conciencia, que no produce *humanamente* un derecho de correspondencia rigorosa (886): el Sanedrin conservaba, pues, *exteriormente* los derechos de soberanía nacional poseidos por su magistratura. La persona adorable del Redentor, considerada tal cual se dignó manifestarse á nosotros, con los derechos de simple hombre, debia hablar en virtud de la mision infalible que le habia sido confiada por el Altísimo; pero le era forzoso morir ántes de revelarse; pues tal era la voluntad del Padre. (1030 y sig.) Lo mismo sucedió á sus discípulos; supieron *hablar* y *morir*.

Para sostener el paganismo, hacen guerra los Césares á los primeros fieles, defensores de la verdad: ¿Cuáles son aquí los derechos recíprocos? El Cristianismo en presencia de la idolatría era á todas luces una religion *racional*: luego los Césares carecian de derecho para proscribirle (899): debian examinarle y acogerle despues de convencerse de su verdad. (228 y sig.) Pero miéntras no le conocian, ¿cuáles eran los derechos del cristiano? Tenia este el derecho de hablar, porque estaba seguro de hallarse en posesion de la verdad, y debia profesarla. Nada profesaba contrario á los derechos de los Césares; ¿pero tenía tambien el derecho de *insurreccion*? La eleccion de los *Césares*, (si en semejante estado de decadencia valia algo el derecho) pertenecia *de derecho* al Senado, donde nada podia hacer el cristiano: este estaba por consiguiente, obligado á obedecer; *obedecia* y *moria*.

No ignoro que Bianchi, autor de gran mérito, al explicar la *disciplina de la Iglesia* asegura *que los primeros cristianos obedecieron no por deber, sino por necesidad*; y en esto se aparta del sentir de Grocio (*a*). Pero su aserto se halla harto en oposicion con las palabras terminantes de los Santos Padres, y especialmente de Tertuliano, cuyo lenguaje se reduciria de otra manera á exageraciones ridículas.

Por otra parte, no es difícil conocer que Bianchi fue inducido á expresarse en dichos términos por su recelosa é injusta suspicacia contra la autoridad de la Iglesia, y por la hipótesis, entónces

(*a*) V. *Sacra polizia della Chiesa*, t. I, l. I, § 5, n. 7. Las principales razones que aduce son: I. *Es preciso que defienda uno su vida*: luego tambien su fe. Pero es falso que deba defenderse siempre la vida. (392-1002.) II. *La fe es de más precio que la vida*. Pero la fe no puede arrebatársenos contra nuestra voluntad: se puede pues defenderla con otras armas inmateriales.

muy en boga, del *pueblo soberano.* Mis principios conservan el verdadero sentido de las palabras de los Padres de la Iglesia, y defienden su dignidad, junto con el glorioso heroismo de los primeros cristianos que morian obedientes cuando podian defenderse, legando á sus sucesores ejemplos que imitar en semejantes circunstancias. En el análisis hecho por mí del *derecho de resistencia* (1033 y sig.), propuse remedios ménos violentos y peligrosos contra los tiranos de conciencias.

Cita Bianchi, en confirmacion de sus doctrinas, el hecho de Mathatías Macabeo, seguido del restablecimiento de la independencia de los judíos; pero este hecho tan complejo, y tan digno de ser profundamente estudiado por un publicista cristiano, no me parece suficientemente analizado en lo tocante á sus elementos políticos. Bianchi no puede por lo mismo probar su aserto, en lo que se relaciona con los cristianos. Paso á analizar en este lugar, para aplicarlos á la materia de que se trata, los principios en mi sentir más verdaderos.

Los judíos, dice Bianchi, se hallaban verdaderamente sometidos á los Antiocos. Ciertísimo; pero al someterse la nacion al conquistador de Asia, no por eso perdió nacionalidad ni religion. Aquel gran príncipe respetaba los oráculos, adoraba al Dios de los vencidos, y tomaba parte en sus ritos. No era *centralizadora* la política de aquellos tiempos, y los pueblos conquistados obedecian sin que nada tuviese que temer su existencia *nacional* (*a*).

Ademas, la *nacionalidad* y la *religion* se hallaban íntimamente enlazadas en el pueblo judío, por ser la primera un efecto de la segunda; no podia causarse ofensa á la ley religiosa, sin ofender á la nacion; y al ser esta destruida, quedaba aquella anulada.

Pero por otra parte, esta ley, como evidentemente divina, no podia ser abolida; y si Alejandro el Grande hubiese intentado abolirla en vez de respetarla, hubiera puesto al pueblo en el trance de morir ántes que entregarse. El pueblo debió pues al someterse, formular *una protesta terminante* de que queria mantener incólumes su ley y su existencia nacional.

Estas observaciones explican el hecho de Mathatías, quien al quitar la vida al enviado del rey apóstata, no hacia más que cum-

(*a*) V. Cantú. *Hist. univ.*, t. IV, p. 249, en que demuestra el respeto de Alejandro hácia Jeddo, y p. 249. «Aprovechándose Alejandro de las discordias intestinas, se hizo dueño de Jerusalen,» luego no era enteramente dueño de ella.

plir una ley que estaba *en vigor.*—*Si tu hermano, tu amigo ó tu mujer* (mucho más un extranjero) *intentase convencerte de que debes servir á otros dioses, empezarás por matarle y el pueblo entero te ayudará* (*a*).—El hecho no podia tener mayor aplicacion á la letra de la ley: y el sacerdote Macabeo cumplia á un tiempo mismo dos deberes: el de súbdito, que la obedece; y el de sacerdote, que la promulga y defiende. Luego el caso de Mathatías no fué un acto de rebelion contra la autoridad legítima, sino de obediencia á la ley.

Pero despues de matar al impío, se pone á la cabeza del pueblo para trabajar por su seguridad é independencia: ¿cómo explicar este segundo hecho? Muy fácilmente: aun prescindiendo de la inspiracion especial de Dios, apénas ofrece dificultad el comprenderlo. Formaban los judíos *una nacion ó sociedad pública*, que se sometió, es cierto, pero sin haber sido *conquistada* (*b*); era pues, una sociedad voluntaria desigual: y es así que la sociedad voluntaria se disuelve cuando sus condiciones se infringen en materia grave (624-5); luego la union de los judíos con los griegos bajo el poder de Antioco, se habia disuelto: recuperaron los primeros su antigua independencia (698-1041), y su sociedad se restituyó al imperio de la autoridad de la nacion, autoridad que en aquellos tiempos era sacerdotal, sobre todo tratándose de guerra en defensa de la religion.

Mathatías, que por un acto de obediencia á la ley se veia súbitamente erigido en independiente de hecho, era al propio tiempo superior de derecho: luego se hallaba en posesion (502) de la legítima soberanía; la alianza con los griegos estaba rota por la violencia de estos. En aquel momento, y miéntras los demas sacerdotes gemian aún en la cautividad, era él superior; y por tanto, no sólo podia *lícitamente*, sino que debia absolutamente defender á la nacion oprimida: por consecuencia, cuando aquella alma grande obedeció á la inspiracion divina, lo hizo, no para legitimar

---

(*a*) «Statim interficies. Sit primum manus tua super eum et postea omnis populus.» (*Deuteron.* XIII, 9.)

(*b*) Una nacion privada de su independencia, la recobra legítimamente cuando la autoridad superior deja de existir (698 LXVII). Al paso que la batalla de Arbelles acabó con el imperio de los persas, devolvió á los judíos sus derechos de independencia: quisieron estos entregarse por no ser sus fuerzas iguales á sus derechos. Su union con los griegos fué, pues, voluntaria y no forzada, como al parecer suponen Grocio y Bianchi.

una trasgresion, sino para fortalecer un *deber*, ya convertido en *derecho*.

¿Pero qué analogía tiene este héroe, *administrador soberano* de una nacion oprimida, con el cristiano que pasa de la *idolatría política* á la fe de un Dios *políticamente* desconocido? ¿Qué analogía tiene la muerte *legal* de un enviado *ilegal*, con la rebelion contra un emperador reconocido? ¿Qué analogía tiene la *religion nacional* de los hebreos con la *universal* de los cristianos?

Sostengo, pues, firmemente con Tertuliano, que los cristianos morian bajo el imperio de los Césares, porque debian morir; por más que tuviesen los medios de defenderse y rebelarse. Renunciaban á esta defensa porque la hallaban mala en sí misma, no por peligrosa. ¿Y habia de haberse entibiado esta noble constancia, tan notable cuando desarmados, despues de empuñar las armas?

Pero llega en fin la Cruz á ilustrar la corona de los Césares, que voluntariamente se reconocieron hijos de la Iglesia, de quien recibian la luz de la verdad, y entónces se constituyen en discípulos de la sociedad espiritual, sin que tenga la Iglesia autoridad alguna política temporal: en calidad de discípulos, deben los Césares á la Iglesia la proteccion que con su enseñanza les dispensa, y á su vez la Iglesia les es deudora de la dependencia política de sus hijos, porque los demas pueblos que la reconocen por Madre, son harto débiles é ignorantes para formar una sociedad de iguales con el pueblo soberano del mundo. Desde aquel momento, cuando quiera que un emperador hereje persigue á la Iglesia, esta, como maestra suprema de la verdad, se separa de su comunion (545); pero al condenar los errores, manda respetar la autoridad política del culpable.

Por último, desplómase el coloso romano y se forman con sus ruinas numerosas naciones, unas unidas ya á la sociedad católica, y otras atraidas paulatinamente á ella por el supremo Pastor. Congregadas por una verdad comun y por intereses materiales, comunes tambien, formarán una manera de sociedad internacional, y muchas de ellas reconocerán como jefe político al elegido por el Maestro á quien todas acatan, y cuya enseñanza aceptan: así en efecto se erige el Sacro Imperio Romano, sometido á la autoridad de los príncipes unidos á la Iglesia. Era allí la autoridad *poliárquica*, administrada por uno solo en pro *de la verdad y de la unidad católica*: así se explica la grande influencia ejercida en el imperio por el Padre comun de los fieles. Pero

¿cuáles eran los derechos y deberes de los súbditos? ¿cuáles los de los príncipes del imperio, los del jefe de aquella confederacion y los del de la gerarquía? Los súbditos ligados al imperio por medio de la autoridad de su soberano, se hallaban unidos con el César por el mismo lazo que los unia con su príncipe (697); y como su sumision á este tenia de ordinario por condicion el conservar la unidad y la verdad católicas, cuando el jefe supremo de la gerarquía declaraba que aquellos derechos habian sido violados, se consideraba anulada la condicion esencial de su sumision voluntaria (635, 4): el lazo que los unia inmediatamente con su príncipe y mediatamente con el emperador, quedaba roto si estos respectivos superiores no se enmendaban (697).

Mucho más poderosa era la razon para que fuese privado de todo derecho al cetro imperial el príncipe que apostataba ó perseguia á la Iglesia; pues que no sólo al elegirle se le imponia como condicion conservar intacto el Catolicismo, sino que esta condicion tenia por *fin* precisamente *la defensa del Cristianismo y de su jefe*; y claro está que un defensor que oprime, se destruye á sí mismo, porque *de hecho* deja de ser *defensor*.

Pero habia otros príncipes que, aunque católicos, no estaban agregados al imperio, ni en manera alguna dependian de sus súbditos; los cuales en consecuencia se hallaban respecto de sus príncipes cuasi en idéntico caso que los cristianos respecto de Constantino; y esta es la razon de que en Francia, en Inglaterra y en otros Estados que no dependian del imperio, obrase siempre la potestad espiritual con mayor reserva y parsimonia, por lo ménos hasta que, deseosos sus mismos príncipes de obtener la proteccion de la autoridad espiritual para librarse de enemigos peligrosos, se hiciesen vasallos de la Santa Sede y le jurasen fidelidad. Pero aun estas mismas naciones no podian eximirse de formar un todo con el resto de las sociedades católicas, ni les era dado librarse enteramente del influjo de una autoridad internacional que habia de ejercer la direccion política de ese todo. Estribaba naturalmente esta autoridad en el consentimiento poliárquico de los pueblos europeos; pero miéntras estos, firmemente adictos á la unidad católica, acataron sumisos la autoridad de la Iglesia, la Iglesia reunida en Concilios, ó hablando por boca del Sumo Pontífice, ejerció la autoridad internacional encaminando hácia el bien comun las voluntades de los soberanos y de los pueblos católicos. De este modo venian á legitimarse, aun humana-

mente, las leyes y penas establecidas por los Concilios generales contra los monarcas que se resistian á su autoridad. Sin mencionar la autoridad espiritual, la internacional se hallaba tambien entónces en manos de la Iglesia por acuerdo de las sociedades cristianas, las cuales así lo querian porque no hallaban poder más apto para gobernarlas bien (571 y sig., LXXIII).

Dejando ya á un lado la sociedad europea, paso á examinar las relaciones que existian entre Europa y el islamismo. En su fogosidad juvenil el islamismo se presentaba con el Coran en una mano y blandiendo con la otra la cimitarra; vióse, pues, Europa obligada á optar entre la muerte ó la esclavitud y las extravagancias de la ley musulmana. En presencia de este hecho, ¿no tenia derecho la cristiandad confederada para atacar á un enemigo que le declaraba guerra de exterminio? No hay vagar en la pelea miéntras dura este sangriento proselitismo: la cristiandad puede y debe seguir defendiéndose siempre, excepto durante las treguas momentáneas y en los demas casos prevenidos por las leyes de la guerra.

Cuando el vencedor de Lepanto hubo encadenado la soberbia de la media luna á los piés de María Inmaculada, concluyeron los ataques de los infieles; la defensa de la cristiandad no era ya necesaria, y los otomanos *acampados en Europa* tomaron puesto entre las potencias europeas. Desde entónces el Coran no fué una declaracion de guerra, y la Iglesia de Dios se limitó á emplear para combatirle sus armas más preciadas, es decir, la voz de sus apóstoles y la sangre de sus mártires.

Al arribar los cristianos al Nuevo Continente, encontraron allí algunos pueblos que disfrutaban de una organizacion política completa, bien que ruda, como por ejemplo Méjico y el Perú. Los habitantes de estos imperios tenian los mismos derechos que cualquiera otra sociedad política, y al verse puestos en contacto con los europeos por el genio de Colon, debian esperar que serian respetados por naciones para ellos desconocidas. Pero en aquella época la misma sociedad europea cambiaba de aspecto y de relaciones internacionales, y las soberanías americanas fueron condenadas á convertirse, como de costumbre, en patrimonio del más fuerte.

Por otra parte, América ofrecia á la vista de los europeos un número considerable de tribus errantes por las pampas y bosques inmensos: ¿cómo debian proceder con ellas, segun derecho y de-

ber, los viajeros y soldados europeos? Las poblaciones que en su marcha vagabunda no habian hecho asiento en territorio alguno, no se consideraban perjudicadas en sus derechos cuando una colonia europea iba á ocupar cualquier terreno abandonado (414). Si esta, como debió hacerlo, se hubiese establecido en el territorio ocupado, considerándolo como centro de accion para convertir á aquellos pueblos no por fuerza de armas, sino por medio de la persuasiva palabra de los misioneros, las tribus salvajes se habrian civilizado y constituido en Estados bajo la autoridad de sus propios legisladores, y ligados por el vínculo de la unidad de inteligencias, que es principio de toda asociacion humana. Así sucedió efectivamente en las *Reducciones* del Paraguay, del Perú, del Brasil y del Canadá.

Con estas observaciones comprenderá el lector imparcial en qué sentido y con qué derecho pudo el Sumo Pontífice valerse de su autoridad internacional para conservar la paz entre los conquistadores de las Indias orientales y occidentales, cuando el descubrimiento del Cabo de *Buena Esperanza* y del Nuevo Mundo vinieron á dar vigoroso empuje al vuelo de la inteligencia humana y del poderío español. Elegido Alejandro VI como árbitro por dos monarcas cristianos, tenia el derecho de intervenir para restablecer la paz; y conocedor, por otra parte, del estado de barbarie en que se hallaban sumidos aquellos pueblos lejanos, debia pensar que convertirlos equivalia á someterlos sin violencia. «Nudi incedentes nec carnibus vescentes, etc.... Spesque habetur quod si *erudirentur*, nomen Salvatoris D. N. J. C. in terris insulisque prædictis faterentur.» (Bula de Alejandro VI, al Rey Católico: *Inter cætera*, mayo 1493.) Cuando el Sumo Pontífice concedia el dominio de aquellos territorios á dos soberanos que se mostraban dispuestos á convertir á dichas naciones por el ministerio pacífico de los misioneros, debia dar por sentado que sólo recurririan á estos legítimos medios, tan idóneos en todos tiempos para civilizar y someter á las poblaciones bárbaras (LXXIII); imponíales ademas obligacion terminante de atraer aquellas naciones á la civilizacion y á la fe, ántes de intentar sujetarlas á su cetro: «Mandamus vobis ad prædictas terras viros probos et Deum timentes, ad instruendum incolas et habitatores præfatos in fide catholica et bonis moribus destinare, etc. (Ibid, § 7.)

Á este medio, el más natural y suave, podria yo añadir otros mencionados por Vittoria (Rel. I, *de Indis*, p. 2); como por

ejemplo, la represion de injustos ataques y de ofensas causadas á los europeos, etc. Pero estos medios, como pertenecientes ya al órden de los justos títulos de guerra, son ménos *inmediatos*, pues que presuponen *ofensa* (1331 y sig.)

CXVII.

PALABRAS DE SAN AGUSTIN SOBRE LA SOCIEDAD UNIVERSAL (1368).

Mucho tiempo ántes que los filósofos contemporáneos, en el siglo IV, una de las mayores glorias de la Iglesia, el Obispo de Hipona, hablaba ya de la sociedad universal de los pueblos como de asunto que habia prestado materia á las meditaciones de gran número de filósofos, y le señalaba el tercer lugar entre las sociedades humanas, esto es, despues de la *familia* y la *ciudad* ó sociedad pública: «Post civitatem vel urbem sequitur orbis terræ, in quo tertium gradum ponunt societatis humanæ, incipientes a *domo* et inde ad *urbem*, deinde ad *orbem* progrediendo venientes, etc.» (*De Civitate Dei*, lib. XIX, c. 5.)

Muchos Santos Padres en cierto modo han considerado la época humana, la fraternidad de los pueblos realizada por medio de la unidad cristiana, como el complemento y remate de la historia de las naciones.

CXVIII.

DE LA MÚTUA INDEPENDENCIA DE LAS NACIONES.

Descúbrese fácilmente el influjo sistemático y *oculto* de la teoría del *pacto social* en esos tratados de *derecho de gentes* en que, escritores á quienes no puede tacharse de faltos de probidad y saber, enseñan que el estado *natural* sigue estando en vigor. Indudablemente, en cierto sentido cabe decir que las naciones siguen en estado (5 7) de naturaleza, pues efectivamente á la naturaleza deben el sér que tienen; pero en este sentido, lo propio les sucede á los individuos. Si por estado *natural* ha de entenderse el *aislamiento*, tan raro es ya hoy entre naciones como entre individuos. Lo que sucede en esto es que siendo los Estados por esencia *inde-*

pendientes, y por consiguiente iguales (620), rarísima vez se verá realizada su union bajo forma monárquica; y este es el orígen del error que acabo de notar. Los autores que consideran á la monarquía como *contraria á la naturaleza* (525), claro es que tenian que suponer á las naciones en eso que llaman ellos *estado natural*, entendiendo por esto que no se hallan constituidas bajo un comun cetro imperial. Fácil es no obstante echar de ver, que los pueblos como las familias, pasan naturalmente del estado de aislamiento al de asociacion. La ley de sociabilidad es una misma así para los pueblos como para las familias; pero segun que se la aplica á diferentes sugetos, así recibe modificaciones diferentes tambien. Al cabo de algunos años, las familias llegan á ser tan numerosas, que ya no puede cobijarlas el mismo techo (448); la *ciudad* ó sociedad *pública* puede permanecer siglos enteros privada de relaciones particulares con las naciones extranjeras, porque una vez poseedora de los principios de verdadera civilizacion, en sí misma halla los elementos todos de una larga existencia. Pero tambien llega un tiempo para los pueblos en que la invencible *fuerza de la naturaleza* les convida á formar más extensa sociedad; y este desarrollo social es para ellos un progreso (LVIII, 619-6), por cuanto encuentran en él la realizacion de una tendencia natural (7).

CXIX.

TRATA DE LA CONFEDERACION GERMÁNICA.

La constitucion de la Confederacion Germánica fué, á pesar de sus imperfecciones, un acto de la mayor importancia, no sólo para Alemania, sino tambien para el equilibrio europeo, es decir, para la paz y seguridad de Europa. Ardua era la empresa de conciliar intereses tan opuestos y tan divididos por la fuerza de las circunstancias, y unirlos en un conjunto armónico. Los hombres políticos que de esta empresa se encargaron, tuvieron que luchar con obstáculos interiores y exteriores de todo linaje, y no hubieran conseguido triunfar de ellos, á no guiarles en sus tareas la idea de ser ante todo necesaria la unidad. Esta era no obstante imposible, si los Estados más poderosos no procedian moderada y generosamente con los ménos fuertes y extensos. El desinteres que en aquella ocasion manifestaron Prusia y, sobre todo Austria, en punto á la autoridad que engendra hace muchos siglos la idea de

la supremacía de Alemania, contribuyó poderosamente á alcanzar el apetecido objeto. Habia derecho para esperar que este proceder fuese mejor correspondido.

La constitucion de la Confederacion Germánica asienta la independencia de Alemania sobre sólidas bases; líbrala de la tutela de las potencias extranjeras, y le asegura una libertad de que nunca disfrutó. En lo tocante al equilibrio europeo, la Confederacion es la más importante y útil de las instituciones, y la barrera más alta que pudiera levantarse entre el Norte y el Occidente de Europa para asegurar la paz de entrambos.

El objeto principal de la constitucion consistia en establecer un sistema federativo, en el cual, cada Estado aleman, cualquiera que fuese su poder, se considerase con igual derecho que los demas para tomar parte en la discusion de los intereses de Alemania, y dar libremente su voto. Sólo para la distribucion de las cargas se atendió á la extension de cada Estado, pues por lo demas, todos los Estados confederados tuvieron en igual medida el derecho de influencia moral. Ningun Estado ejerce supremacía, y ninguno de ellos la exige; y si la presidencia de la Dieta fué cedida á la antigua casa imperial de Austria, debióse á consideraciones generalmente apreciadas. La actitud de Austria respecto de Alemania en 1814, poníala por otra parte al abrigo de todo recelo. (*Gaceta de Augsburgo.—Diario de las Dos Sicilias*, 26 de Agosto de 1842.) (*a*)

CXX.

LA INTERVENCION SEGUN LAS DOCTRINAS DE GROCIO.

Dice Grocio que nadie puede ser obligado por fuerza de armas á tomar el partido de la verdad; pero que es lícito emplear medios violentos contra los que oprimen á los cristianos por causa de su religion, pues que al hacerlo así, obran contra lo que la razon exige: *haud dubie faciunt contra rationem*. (*Jus belli et pacis*, lib. II, cap. 20, § 49.) No puede decirse, añade, que tambien debe

(*a*) Los lectores no ignoran cuánto ha cambiado la constitucion política de Alemania desde la última guerra entre Austria y Prusia, y cómo esta segunda potencia ha concentrado en su mano la mayor parte de lo que primitivamente se llamó Confederacion Germánica.

(*Nota del traductor.*)

combatirse á los heterodoxos, *qui Christi legem pro vera habent, sed... de quibusdam dubitant quæ aut extra legem sunt aut sensum habere videntur ambiguum.*

Estas observaciones exigen alguna explicacion, porque de ella puede resultar una manifestacion más completa de las doctrinas expuestas por mí.

Acierta Grocio en sostener que nadie puede ser obligado por fuerza de armas á creer una verdad; pero añade que es lícito empuñarlas contra los que persiguen á los cristianos por su religion, y la prueba que para ello da, consiste en que aquellos *indudablemente obran contra lo que la razon exige* (*a*). Pero dice tambien que no por eso es lícito castigar á los herejes, *los cuales aceptan la ley de Jesucristo, pero dudan acerca de ciertos puntos ajenos á la fe ó dudosos*. ¿Cómo no echó de ver Grocio que es preciso renunciar á la primera ó á la segunda de estas dos proposiciones? Si es lícito combatir á los perseguidores de cristianos *porque yerran contra razon*, será igualmente lícito combatir á cuantos yerren, pues todo error es contrario á la recta razon; y si sólo es lícito combatir al errado cuando el error es *indudable*, preguntaré: ¿quién tiene derecho para calificarlo de tal? ¿el que yerra ó el que persigue al errado? ¿Se encontrará un hombre que confiese su error cuando este consiste precisamente en tener por cierto lo falso? Luego si segun Grocio, el hereje no puede ser perseguido, en razon, dice él, á que el errado no debe sufrir otra pena sino la de que se le muestre su error, *errantis pœna est doceri*; ¿con qué derecho quiere Grocio combatir á los perseguidores de cristianos, por el solo motivo de *que obran indudablemente contra la razon*, y combatirlos con tal dureza que ni aun quiere *aceptar sus disculpas, nec admittendæ excusationes* etc. (*b*)?

Toda esta falta de cohesion procede: 1.° de haber admitido el derecho de castigar sin jurisdiccion (647); 2.° de suponer, por consiguiente, que cada cual podrá castigar segun su evidencia personal, miéntras su superior no se lo impida. Pero yo dejo demostrado:

1.° Que toda persona que justamente se defiende contra un igual, cuando no existe otra autoridad, se halla colocada en grado superior, y tiene el derecho de castigar (645 y sig.) 2.° Que

(*a*) J. B. y P.; l. 2, c. 20, § 49 y 50.
(*b*) § 49.

nadie tiene derecho para dictar sus ideas ni para sostenerlas con las armas, y que sólo puede defenderse á sí y á la sociedad á que pertenece contra los ataques de quien intentase turbarla, perturbando las ideas que sirven de fundamento á la sociedad entera. De aquí nace para un Estado católico el derecho de castigar á los herejes (888, 891): no los castiga porque niegan la verdad, sino porque alteran la paz; y la alteran alzándose á mayores contra la fe que espontáneamente abrazaron y prometieron defender. Para castigar, pues, al hereje, no se apoya el Estado católico en su evidencia propia, sino en la promesa del perturbador; ni tampoco castiga los pensamientos recónditos del hereje, sino su lenguaje manifiesto y sus actos exteriores opuestos á la fe prometida.

En vano se objetará, *que el hombre no puede prometer que no mudará de sentir, porque el sentir es acto libre*: en vano, digo, se objetará esto, porque sin meterme á discurrir como teólogo acerca de lo que tiene de voluntaria la fe, y limitándome á hablar como publicista, al que de este modo se exprese le respondo así en nombre de la sociedad:—Si no eres libre para juzgar, y si porque ya juzgaste, te consideras obligado á hablar, libre eres para ausentarte, y de este modo no faltas al deber indudable que tu promesa te impone, por cumplir con el que ahora dices que te impone tu conciencia (1311).—Este punto fué dilucidado por Balmes (*El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, t. II, c. 35), demostrando con suma lucidez que, como quiera que la inteligencia puede incurrir en error por culpa voluntaria, en este caso la sociedad tiene derecho para castigarle, y que en efecto así lo hacen aun aquellos que se muestran más tolerantes en la mayor parte de las materias.

Como se ve, en todo esto sólo se trata de la defensa de uno mismo y de la sociedad á que pertenece, y en manera alguna de atacar á otra sociedad por causa de error. Como lo he explicado ya, este último punto no puede suministrar el menor derecho, tratándose de una asociacion puramente natural.

Todavía volveré á tratar de esta materia cuando haya expuesto la idea de la sociedad cristiana. Establecido en esta un nuevo órden de relaciones *espirituales*, claro es que los derechos y los deberes deberán quedar sujetos en ella á importantes modificaciones.

FIN DE LAS NOTAS DEL LIBRO SEXTO.

NOTAS DEL LIBRO SETIMO.

CXX* (*a*).

SOBRE LA SOCIEDAD RELIGIOSA.

Al empezar á discurrir sobre la sociedad cristiana, en lo tocante á la filosofía del derecho, debo recordar al lector que «el carácter particular de toda sociedad resulta necesariamente de la naturaleza del hecho que la produjo: si prescindimos de este hecho, de este elemento concreto, sólo nos queda ya la *esencia* del sér social, elemento abstracto, forma general de toda sociedad. Para adquirir pleno conocimiento del derecho especial de la sociedad cristiana, es preciso por consiguiente estudiar los hechos que le dieron sér; y entónces podremos determinar, segun las leyes de la justicia social, los derechos y deberes particulares que emanan de los hechos, y sus relaciones» (1410).

Esta doctrina es diametralmente opuesta al sistema del idealista de Kœnigsberg, contenido en su obra *La religion en los límites de la razon*, último alarde de las abstracciones de Kant, y prototipo clásico de ese *cristianismo racionalista* ó *racionalismo cristiano*, como debiera llamársele, que tanto ruido metió y tan tristes estragos causó en algunos puntos de Alemania, y el cual por cierto merece nombre de *racional* y de *cristiano*, poco más ó ménos como Escipion mereció el nombre de *Africano* por haber destruido á Cartago.

(*a*) Se refiere al § 1410.

Ese tenebroso libro de Kant, digno remate del oscuro conjunto de su enigmática filosofía, tiende á formar por medio del racionalismo, y á fundar sobre él, una sociedad religiosa universal, una *ciudad de Dios*; lo cual es, á mi juicio, un homenaje brillante tributado por el autor á una verdad desconocida por considerable número de católicos superficiales, que en viendo á la filosofía tratar de la Iglesia y de la cristiandad, gritan al instante: ¡eso es *misticismo*! Más reflexivo el filósofo aleman, creyó necesario poner la cúspide á su edificio científico con una teoría cristiana amañada para ver de explicar el fenómeno social de que aún dure entre los protestantes el nombre y la apariencia de sociedad cristiana. Pero como para explicar un nombre y una apariencia, no sólo no sirven, sino que estorban los hechos y las realidades, Kant parte del punto diametralmente opuesto al elegido por mí para dar razon de la más positiva y evidente de todas las sociedades, *Civitas supra montem posita.* Yo parto del *hecho* sin el cual nunca podria explicarse completamente esa sociedad, y el filósofo de Kœnigsberg asienta por base de su sistema, que para explicar una religion universal es absolutamente preciso prescindir del *hecho*, en razon á que, dice él, «una legislacion positiva y fundada en la revelacion, sólo puede ser considerada como contingente, y por consecuencia, nunca podrá hacerse extensiva á todos los hombres, ni será eficaz para obligarles.» (*La religion en los límites de la razon*; v. trad. Trullard; París 1841, p. 174 y sig.) Como se ve, no cabe oposicion más formal y terminante. Voy pues á examinar este aserto, que lleva en pos de sí un cúmulo de problemas importantes, agitados ántes de ahora por los que se afanan en *germanizar* la filosofía, racionalizando la religion católica.

Para proceder con regularidad, refutaré ante todo, bien que brevemente, el sistema fundamental del sofista aleman, analizando y examinando sus elementos; y dando despues al lector una idea de su teoría religiosa, le haré ver que Kant carece de argumentos para probar el problema que se habia propuesto.

ARTÍCULO PRIMERO.

REFUTACION DEL SISTEMA DE KANT.

Empezaré por explicar y combatir la idea de Kant, sobre que «el deber de honrar á Dios (deber religioso) estriba exclusivamente en la *moral natural pura*, pues que dejaria de ser universal si se apoyase en la revelacion» (*a*).

En este aserto, tan comun en nuestros dias entre los protestantes, y aun entre ciertos llamados católicos, para quienes *consiste la religion exclusivamente en la probidad*, observo dos partes igualmente falsas, ó por lo ménos, equívocas y dañosas, á saber: el pensamiento mismo, y el motivo. Dios no puede exigir más que probidad; este es el pensamiento: un mandamiento revelado no puede ser universal; hé aquí el motivo.

Es falso ó equívoco el pensamiento, porque puede tener dos sentidos, y la teoría de Kant le atribuye el peor. En efecto, ¿qué quiere decir al consignar que «la ley revelada por Dios no puede ser sino *pura moral*?» Esta frase podria significar que nada que no sea bueno puede mandar el Sér Supremo, y que cuanto lleva este sello, está dispuesto en cierta manera por Dios: en este sentido, nada hay que decir contra la proposicion. Pero lo que el autor quiere expresar, es cosa muy distinta; pues indudablemente excluye el deber de honrar directamente á Dios, y quiere limitar toda la religion *al cumplimiento de los deberes que tiene para consigo mismo y para con los demas, en razon á que es absolutamente imposible servir á Dios más directamente de ninguna otra manera* (página 172-312 y sig.). «El deseo de honrar á Dios, dice Kant, y de tributarle un culto, tuvo su orígen en cierto antropomorfismo, con el cual hacemos á Dios semejante á los reyes de la tierra, y le atribuimos algun interes ó satisfaccion en verse reverenciado (página 173–272 en nota). Si un culto positivo basado en un dogma revelado, puede, en casos dados, ser útil, culto y dogma se-

---

(*a*) «Si la cuestion sobre cómo quiere Dios que se le honre, ha de ser resuelta..... de una manera universalmente valedera, no cabe la menor duda en que la legislacion dictada por la voluntad divina, no es pura moral; porque una legislacion positiva, y que presupone una revelacion, sólo puede ser considerada como contingente.» (*La religion en los límites de la razon*, trad. de Trullard, Paris 1841, p. 174.)

rán siempre instituciones locales y transitorias.» (P. 135-137.)

Estos asertos, cuya significacion salta á los ojos, podrian ser benignamente interpretados por algun admirador del sofista prusiano, comparándolos con lo que él mismo escribió en otra página, á saber: «que el deber religioso es diferente de la moral, como quiera que esta se limita á cumplir los preceptos de la razon práctica, miéntras que la religion los considera ademas como ordenados por el mismo Dios.» (*a*) ¿Pero cómo, añadiré yo, cómo puede decirse que no se honra á Dios, sólo por el mero hecho de considerar la honradez como precepto divino? Pero aparte de que esta respuesta pareceria condenar todo culto exterior universal, como si Dios no tuviese derecho ni aun poder para exigirlo, seria ademas, ateniéndonos al sistema de Kant, inconcluyente, como es fácil conocerlo echando una ojeada sobre su teodicéa.

¿Cómo direis que, segun el filósofo de Kœnigsberg, conocemos á Dios? ¿Por la contemplacion de ese inmenso universo que salió de sus manos, por el órden y armonía que en él resplandecen, por el movimiento que le da vida? Pero ¿qué fuerza podrá tener esta prueba para quien, como Kant, juzga imposible descubrir *neumono* alguno bajo las apariencias subjetivas y fenomenales? ¿Conoceremos á Dios por la contemplacion de la naturaleza del sér, y de su necesidad? Pero es el caso, que la necesidad, si hemos de dar crédito á Kant, nada tiene de objetiva, es una forma de la inteligencia, y nada más (*b*). Luego si la razon práctica no acude en nuestro socorro, seremos para siempre incapaces de conocer á Dios!

Esta razon oye una voz imperiosa que desde lo interior de la conciencia le exige el bien; compara sus preceptos con esa avidez de goces que, innata en el corazon humano, le inspira el anhelo de una felicidad que no puede darle la tierra; y siente de resultas la necesidad de una vida eterna y de un Dios que, hermanando los dos elementos de la autoridad humana, adorne eternamente la virtud con la felicidad. Con esta teoría dedúcese,

---

(*a*) «La Religion consiste en el conocimiento de todos nuestros deberes considerados como órdenes divinas.... No existen deberes especiales para con Dios en una religion universal.» (Kant., l. c., p. 271 y sig.)

(*b*) «Las ideas trascendentales del yo y de Dios, sólo tienen valor, etc... ni aun puede afirmarse la realidad de sus objetos, etc.» (Cousin, *Leçons sur la philos. de Kant*, t. I, p. 261, lec. VI.—V. Villers, *Philos. de Kant*, p. 359 y sig.)

pues, la existencia de Dios, de la necesidad de un deber moral, al paso que los moralistas más sabios deducen el deber moral del conocimiento de Dios. Buhle formula este sistema en los siguientes términos: «La razon práctica necesita del postulado de la inmortalidad para alcanzar la dicha suprema. Cierto que la inmortalidad no puede demostrarse científicamente; pero su enlace con una ley práctica absoluta, suple á la insuficiencia del raciocinio. La realizacion del sumo bien exige ademas una causa que enlace de una manera perfecta la virtud con la felicidad; y esa causa ha de ser inteligente, pues que debe conocer la conformidad de estos dos términos... En su consecuencia, obligados como estamos á admitir la posibilidad del sumo bien, nos vemos en la necesidad de admitir la existencia de Dios... La idea del deber envuelve forzosamente el supuesto de esta existencia.» (Buhle, *Hist. de la Philos.*, p. 514, 515.) Tenemos, pues, que la existencia de Dios es un supuesto necesario para encontrar en ella compensacion á las desgracias del hombre virtuoso; es una *necesidad* cuando ménos; la virtud es el punto fijo, el punto de apoyo de que se vale la palanca de la razon para sacar del abismo de la nada intelectual el sér infinito, á Dios. Dios es necesario, luego existe.

Ahora bien, dada esta absurda é insubsistente teoría ¿qué fuerza puede tener la respuesta de un kantista á nuestra objecion, cuando nos diga que Kant admite el culto de Dios, pues quiere que se observe la ley por cuanto es disposicion divina? Pero si para tí, le replicaremos, no existe el mismo Dios sino porque la ley *necesita* esta *suposicion*; si para tí Dios no es más que una invencion de nuestro entendimiento, puesta como puntal de un *imperativo* abstracto edificado en el aire, y sobre el cual sin embargo quieres levantar el edificio inmenso del mundo moral! Mi razon de creer en Dios será, que *la moral así lo necesita*; y la de practicar la moral será, que Dios así lo exige. ¿Pero qué sentido tienen semejantes preceptos, sin más fundamento que un círculo vicioso de los más antilógicos? Honrar á Dios es, segun este sistema, honrar á un sér que hemos supuesto para armonizar nuestras ideas, y aun así lo dice expresamente el patriarca del racionalismo prusiano: «En materia de religion, no hace falta ciencia alguna *afirmativa*: basta la aceptacion problemática, la admision *hipotética* de las causas.... basta con la *idea de Dios*, pues que á ella viene á confluir necesariamente toda pre-

paracion verdadera para el bien, *sin que sea necesario garantizar, por vía de conocimiento teórico*, la realidad objetiva de esta idea. Todo cuanto puede constituir deber, requiere únicamente el *mínimo* grado de conocimiento; es decir, la posibilidad de la existencia de Dios.» (Kant, l. c., p. 271 en nota.) Pero es el caso, digo yo, que el honor tributado á un *sér posible*, á una *suposicion* gratuita, se halla muy léjos de la idea que todos tenemos de la religion y del culto. Los deberes de la religion y del culto quedan por consiguiente borrados, no sólo por los formales asertos, sino por la teoría misma del sofista aleman. Puédese deducir de aquí una consecuencia práctica de inmensa trascendencia, sobre el cuidado con que debe leerse ciertos libros y determinados sistemas que hablan de Dios con muestras de respeto y sumision profundos, para amoldarse al lenguaje usual: pero analícense con algun detenimiento para ver de cerca qué cosa sea ese Dios filosóficamente adorado, y se hallará, no diré un *Dios desconocido*, pero sí un simple *Dios lógico*, una invencion del humano entendimiento; quizás el mismo entendimiento humano adorado como Dios.

No recordaré en este lugar las pruebas positivas del deber religioso, que dejo expuestas en el libro primero, capítulo noveno; bástame haber demostrado el error de Kant, base de la teoría de su iglesia, que puede resumirse en estos términos: Kant excluye el culto directo de Dios, y reduce la religion al cumplimiento de los deberes de la naturaleza; lo cual es conforme al conjunto de su sistema, en el que la idea de Dios es tan sólo una dependencia de la ley natural, una *necesidad* del hombre moral. «La idea de la divinidad, dice en efecto, dimana esencialmente de la conciencia de las leyes morales y de la necesidad racional de reconocer, etc. (p. 173).»

Entro ahora en el exámen del motivo en que se apoya la teoría de Kant: «Suponed, dice, que Dios revela un culto positivo y un sistema de verdades especulativas: estas instituciones positivas sólo podrán tener valor *universal* si encuentran punto de apoyo en la naturaleza humana. Aun dando por aceptadas las leyes divinas positivas, que no se ofrecen por sí mismas como obligatorias... la legislacion *moral pura*... es lo que constituye verdadera religion.» (Kant. l. c., p. 174.) No negaré yo que la fe y la adoracion tengan su raiz en la naturaleza misma del hombre, pues en efecto todo acto dimana de la *naturaleza* del agente, como ya lo he de-

mostrado en otro lugar. (Lib. I, c. 1-4 y sig.) Pero no es esto lo que el autor quiere expresar, como se ve cuando, al explicar su pensamiento, dice que «una *revelacion contingente* no puede hacerse extensiva á todos los hombres, y, por consiguiente, no puede ser para todos obligatoria, y no obligándolos á todos, no merece nombre de universal» (Kant, l. c. p. 174 y sig.) (*a*). Ahora bien, en este sentido, la teoría kantiana es doblemente falsa, en cuanto por un lado niega á la revelacion el poder de obligar á todos los hombres, miéntras por otro concede este derecho al racionalismo. Y, ante todo, ¿se dignaria este señor demostrarme que si tal hubiese sido la voluntad divina, no habria podido Dios en realidad hacer llegar á manos del hombre un precepto positivo, procedente de su autoridad? De un hecho supuesto, deduce el autor la imposibilidad del contrario: ¡vaya un rigor lógico en un idealista puro!

Aplicado á la revelacion *en general*, el antecedente no parece ménos falso que el consiguiente. En efecto, si el pensamiento no puede manifestarse, ni madurarse la reflexion, ni aclararse las ideas abstractas, sin el auxilio de la palabra (*b*); si, por consecuencia, la palabra fué primitivamente una revelacion positiva, aun de las verdades que el hombre podia conocer por sí mismo, claro es que no sólo puede Dios revelar, sino que efectivamente reveló á todos los hombres que tienen el uso de la palabra, los dogmas fundamentales de la vida intelectual y moral. Si ademas tomamos en cuenta que la lengua primitiva debió emplear muchas palabras para designar instituciones puramente positivas, tales, por ejem-

---

(*a*) No... segun las ideas reveladas, que no pueden tener *todos los hombres*; pero sí con una buena conducta, merced á la cual, *cada uno* conoce la voluntad de Dios.—«Sólo puede inferirse la universalidad de la religion de su carácter de universalmente comunicable» (p. 274).

(*b*) Ruego al lector tenga en cuenta que no participo de la opinion de los tradicionalistas, los cuales creen que el hombre no tendria ideas si la palabra no se las comunicase. Una cosa es decir que el pensamiento no se manifiesta, ni propaga, ni perfecciona sin este medio, y otra el considerar la palabra como *primer* principio del pensamiento. No creemos que entendimiento alguno reflexivo niegue que el hombre necesita palabra, sociedad y enseñanza; opinion confirmada por Santo Tomás, segun el cual, los hombres privados del auxilio de la revelacion, sólo despues de mucho tiempo podrian haber adquirido la verdad, y eso en reducido número, y mezclada de gran porcion de errores. ¡Con cuánto mayor motivo sucederia esto si ademas estuviesen privados del auxilio de la sociedad y de la palabra! Pero de aquí no se deduce que el *primer* principio de la inteligencia radique en la palabra del hombre, pues la *palabra* no es más que un mero sonido de la voz, si no expresa un pensamiento.

plo, como el *sacrificio*, se comprenderá que hubo en realidad de verdad una revelacion positiva, trasmitida á todos los hombres que se sirven de la palabra.

Pero supongo, por un momento, que Dios no haya revelado, que no hubiese podido revelar los dogmas ó el culto, numéricamente, á todos y cada uno de los hombres ¿deduciríase de aquí que los dogmas y el culto revelados no pueden constituir una religion universal? Lo pueden, si se habla en el sentido de una universalidad *matemática*, es decir, si se introduce en nuestra ciencia una terminologia bárbara; pero si se ha de hablar, en materia de derecho social, el lenguaje del derecho, ¿quién ignora que la universalidad de una ley consiste en obligar *explícitamente* á cuantos tienen conocimiento de su promulgacion, é *implícitamente* á cuantos dependen del legislador? Por manera, que quien tiene noticia de la promulgacion, debe realmente conformarse con ella; y el que la ignora, debe hallarse siempre dispuesto á someterse en un todo á una ley justa. Pues en este sentido pretende la religion católica ser *universal*, como su mismo nombre lo indica: lo es en realidad, y lo es en calidad de realmente revelada, porque seria absurdo que cuando habla Dios, el que escucha su palabra no la debiese creer; y los que no la oyen, no se mostrasen dispuestos, por lo ménos, á someterse á ella tan pronto como conozcan sus preceptos (a). La tésis del ideólogo prusiano sobre que una religion revelada no puede ser universal, es pues falsa á todas luces, y en todos conceptos esta religion *puede ser* universal *de hecho*, y siempre lo será *de derecho*.

No sólo puede ser *universal* la religion revelada, sino que es la única que puede honrarse con este título, pues la Iglesia racionalista, bello ideal de los sueños de Kant, es una sociedad imposible, y no hay para qué nos detengamos mucho tiempo en esta utopia filosófica, pues á Dios gracias, tenemos *confitentem reum*. Véase cómo la confesion no puede ser más formal ni explícita: «La flaqueza y el error inherentes á la naturaleza humana, dice Kant, son un obstáculo para que esta pueda apreciar nunca en su justo valor la creencia racional, ni erigirla nunca en solo y único fundamento de una iglesia» (p. 171). «*No se quiere comprender*, que al

---

(a) En el *Corso elementare di natural diritto ad uso delle scuole*, l. II, c. II, n. 93 y sig. 97 y sig. (Neapoli, Livorno 1851), demostré brevemente este deber.

cumplir cada cual con los deberes que tiene para con sus semejantes, cumple en eso mismo con los preceptos divinos» (p. 172). «Si consultamos á la *naturaleza humana, apénas nos consiente* prometernos la realizacion de una Iglesia visible.» (p. 213 y sig.) Y en esto viene á parar el glorioso fruto de tantas y tan doctas vigilias, de tan admirable tenacidad de estudio, y de una prodigalidad de sutilezas capaz de consumir de impaciencia y fastidio al especulador más valeroso. Todavia nos falta examinar la idea fundamental de la *república* de este Platon de Kœnigsberg.

¿Saben ustedes lo que en el sistema de Kant significa la universalidad de la religion racional? Consiste en que todo hombre puede convencerse del deber en que está de practicarla. «Todo hombre, dice, puede convencerse de que prácticamente la religion es suficiente, y exigir, por lo ménos su práctica, como un deber de cada cual» (p. 279, 231, 233 y sobre todo p. 331). En tanto es pues universal la religion, en cuanto basta para obtener el asentimiento, práctico por lo menos, de cada uno. «Entiéndese por universalidad, la validez que esta religion tenga para cada cual» (p. 279). Por aquí ve el lector cómo pueden conciliarse estos dos asertos: 1.°, la religion racionalista es universal; 2.°, no hay que prometerse Iglesia universal. Es decir en sustancia: Todos los hombres deberian profesar el racionalismo, pero en realidad, nunca lo profesarán. Esta última proposicion es clara como la luz: pero ¿qué diré de la primera? Profundicémosla.

¿La religion *racionalística* es de tal naturaleza, que el mundo entero deba abrazarla? Ya he dicho que esta religion no es otra cosa sino la moral natural observada como mandamiento de un Dios hipotético; y ahora pregunto: ¿semejante religion, cuenta con medios para convencer á todo el mundo? Tan léjos está de ello, que en esta utopia, la evidencia misma de la ley moral se eclipsa y disipa en el instante mismo en que parece revestirse de formas religiosas. El que formalmente considerase esta ley como mandamiento de un Dios hipotético, veríase conducido lógicamente á relegar tambien la moral á la region de las opiniones hipotéticas, pues el mandamiento no puede tener más valor que quien lo dicta. Así pues, léjos de fortalecer esta religion, como lo hace el catolicismo, el instinto innato en el hombre moral, príval e de toda luz y fuerza: tan falso es que pueda exigir el asentimiento de todos los hombres para *reclamar su práctica como deber*.

El autor incurre aquí en una inversion de términos: visto que la moral es universal, quiso hacer universal tambien la religion, fundándola en la moral pública, sin echar de ver que dar á la religion por *origen un Dios hipotético*, basta para hacer absurdo lo que por naturaleza era ántes evidente.

Voy á poner ahora de manifiesto á los ojos del lector el nuevo símbolo de esa futura religion universal, trazado por el *criticismo*. Héle aquí:

«Lo que nos hace agradables á los ojos de Dios, es el sentimiento moral puro, no la observancia de los preceptos eclesiásticos.»

«El juramento es una violacion del respeto debido á la verdad.»

«Es preciso conformarse en un todo con la ley judáica, cuyo intérprete debe ser la religion racional pura, no la ciencia de la Escritura.»

«La virtud es puerta estrecha de salvacion; por camino largo de perdicion debe entenderse la religion eclesiástica.»

«No te mueva á cumplir con tu deber otro motivo sino el amor inmediato al deber mismo; que esto significa amor á Dios sobre todas las cosas.»

«Quien cree en un influjo sobrenatural para corregir sus vicios ó suplir la perfeccion moral que le falta, corre peligro de no lograr ni aun el bien que podria obtener con sus fuerzas naturales.»

«Ama á todos los hombres, ante todo por benevolencia, no por móviles interesados.»

A esto se reduce el código racionalista de Kant, código en que, católicos y luteranos, rabinos y filósofos, esperanza cristiana y caridad teológica, sacramentos y liturgia, la moral de la religion y la moral del interes, todo desaparece igualmente bajo la universalidad del anatema lanzado desde Kœnigsberg. Y no satisfecho todavía el ideólogo prusiano, tiene suficiente audacia para anunciar primero, y repetir despues, que esos preceptos llevan en sí mismos sus títulos de legitimidad; que se justifican por sí mismos y no podrian hallarse otros, etc.; y que constituyen una religion completa, de la cual los hombres todos pueden convencerse por su propia razon (*a*).

(*a*) V. sus citas, p. 282-289.

Pero, ¿y qué se hará el filósofo aleman cuando vea que no todos sus adversarios se rinden ante la evidencia de sus asertos, ó que rechazan muchos de sus preceptos ó que les agregan algunos otros? Forzosamente tendrá que reconocer, ó que no es esta la voluntad de Dios, ó que no todos los hombres la conocen. Luego es falso el aserto fundamental de Kant sobre que, en lo tocante á buena conducta, cada cual conoce la voluntad de Dios; y falso por tanto, que el racionalismo pueda llegar nunca á ser religion universal.

Compendiemos lo dicho hasta aquí para refutar á Kant. Sostiene, en primer lugar, que no son posibles en el mundo religion ni culto universal, como no se reduzca toda la doctrina religiosa al simple código de la probidad natural practicada en obsequio á Dios. Sin recurrir á las pruebas ordinarias de la necesidad de un culto, argüímosle *ad hominem*, concediéndole aun más de lo que pedia, pues que *su Dios hipotético* no merecia tanto respeto. Si los hombres hubieran de atenerse en la materia á los motivos expuestos por nuestro autor, aquel respeto no bastaria ciertamente ni con mucho para lograr la universalidad de que se trata: él mismo ha confesado que el género humano no tiene *bastante talento* para dejarse llevar de los sistemas racionalistas, ó por esos alambicados principios sobre los cuales levantó Kant el andamio de sus teorías. Pruébanlo *de hecho* los mismos filósofos que ya han olvidado completamente el *Cristianismo* como teoría, empleándole tan sólo en la historia de la filosofía como uno de tantos matices y modificaciones del escepticismo y del empirismo.

En segundo lugar, intenta Kant cimentar esta mezcolanza de la religion universal con la *pura* moral natural, en el principio de que, siendo contingente la revelacion positiva, nunca podrá hacerse ley universal. Le he respondido, que no sólo podria Dios dar á conocer á todos los hombres, de una manera indudable, su palabra positiva, obligándoles, en este caso, á someterse á ella, sino que ademas, llegue ó no esta palabra á noticia de todos, lleva en sí misma tal fuerza de conviccion, que no hay entendimiento sano que desde luego no asienta á ella, diciendo:—Desde el momento en que Dios exige un culto, seré un insensato si á él no me someto.—Dedúcese de aquí, que esa palabra es universal, supuesto que *todos los hombres pueden convencerse* de ella; es decir: universal *en potencia*, aunque no lo sea *en acto*; *de derecho*, aunque no lo sea *de hecho*.

Verdad es que interrogándose á sí mismo el hombre, hallará el deber de someterse, aunque no el objeto positivo de este deber, que sólo puede ser conocido por la historia: y aun esta es precisamente la razon porque niega Kant á la religion positiva el privilegio de la *universalidad.* Pero si quisiera ser más consecuente consigo mismo, veria que para negar á la religion positiva esa gloria, eligió cabalmente el argumento que la pone más de manifiesto. En efecto, ¿no dice él mismo que para poner la verdad al alcance de todos los hombres, se necesitan mitos que la presten forma, héroes que den testimonio de ella, una gerarquía, una Iglesia que la sostenga, y un cuerpo de Escrituras que conserve su código? Y ¿qué son estos medios, sino otros tantos *hechos positivos*? Verdad es que en la teoría de Kant, los mitos no son otra cosa que una fábula, los héroes fantasías poéticas, la Iglesia una institucion precaria, la Escritura esclava de la razon privada, á la cual confia el autor la interpretacion de ella. Kant apoya por consiguiente esa su universalidad religiosa en hechos falsos é inconstantes; y no contento con esto, aún quisiera negar á Dios el derecho de dar á la verdadera religion universal el apoyo de hechos ciertos é inmutables. ¿Cómo no echó de ver que cuando él mismo, á despecho de su repugnancia y apremiado por las exigencias de la naturaleza humana, tiene que apoyarse por lo ménos en hechos imaginarios, era indispensable que el Criador mostrase su infinita sabiduría suministrando hechos ciertos y duraderos como base de una doctrina y moral indestructibles? Si por una propension natural y universal se inclinan los hombres á una religion revestida de formas sensibles, claro es que la *universalidad* de una religion racionalista repugna á la naturaleza, y por consiguiente, es *imposible*: el catolicismo se halla fundado en la razon, y es universal, porque está como encarnado en los hechos.

Antes de concluir este artículo, todavía haré algunas observaciones para analizar el errado supuesto en que Kant se apoya cuando, al hablar de religion, se envanece de haberla elevado á la cima de la perfeccion y de la universalidad. Consiste este error en confundir la universalidad que nace de *indeterminacion,* con la que produce *comprension* perfecta: es decir, ha tomado lo que es suma imperfeccion por perfeccion suma, y no ha sabido imaginar otro modo de perfeccionar á la Iglesia, sino reducirla á los primeros elementos de una materia informe.

En efecto, lo propio en el órden lógico que en el ontológico, hay dos clases de universalidad, una producida por falta, y la otra por plenitud de existencia. Dios es el sér, ¿cuál otro más universal? La *posibilidad*, la *materia* elemental, las primeras síntesis de la inteligencia, los géneros sumos de la escala de los séres reales, son tambien *universales*; pero esta universalidad es suma imperfeccion. En el órden lógico, por ejemplo, ¿cuán imperfecta no es la idea que los ignorantes tienen del triángulo, del círculo y de la elipse? Conócenlos indudablemente en su conjunto, pero ¿cuál distinguen de tantas y tan admirables propiedades como la geometría descubre en ellos? En el órden real, la *materia* elemental es sin duda la más universal del mundo sensible, pues todo cuerpo es materia; pero ¿qué bellezas acertariamos á admirar en ella, qué provecho sacariamos de su contemplacion, si no poseyese concretamente las determinadas fuerzas, las formas y variadas propiedades que esparcen en la naturaleza vida y actividad?

Supongamos, por un momento, que algunos geómetras ó físicos, de la especie de Kant, decididos á plantear el problema de hacer universal su ciencia en provecho de las masas, empiezan por dar tajos á roso y velloso, cortando los unos lo que les parece demasiado difícil para los entendimientos vulgares, y suprimiendo los otros cuanto sirve para distinguir á los séres materiales; supongamos que en último análisis no llegan á conocer en geometría más que el aspecto exterior de las figuras, y en física la existencia general de los cuerpos; ¿no seria cosa en extremo chusca el verlos muy orondos y satisfechos envanecerse de haber puesto las ciencias, privilegio hasta entónces de un reducido número de personas, al alcance del género humano? (*a*)

(*a*) En su *Historia de la filosofía del derecho* dice Stahl, refiriéndose á Kant, lo siguiente: «El estado más perfecto, el grado superior de la humanidad á que aspira su teoría, consiste en una perpétua paz, sin guerra ni destruccion alguna: la razon no halla otra cosa con que reemplazar el estado descrito por tantos filósofos y autores verdaderamente cristianos» (Pag. 300) «Este sistema no contiene ninguna religion determinada, y las aprueba todas, por lo mismo que no aprueba ninguna.» (Pag. 363.)

Atrévese Kant á dar á su teoría el nombre de *Ciudad de Dios*, pero el lector sensato la llamará *Babilonia de confusion*. Su mismo traductor la compara á un espeso plantío... en el que difícilmente penetra el aire... á un oscuro pozo, de cuyo fondo se propone sacar la verdad el racionalismo, «para atraerse á todas las medianías científicas.» (V. el *Univers* de 9 de Mayo de 1846.)

Para encajonar violentamente el universo en su *república moral*, emplea Kant un argumento que merece la pena de ser mencionado, si bien de pasada. «¿Sabeis, pregunta el profesor de Kœnigsberg, lo que os obliga á formar una sociedad universal en el órden moral? Vuestra misma razon; la cual os hace ver, por una parte, que el peligro de quebrantar la moral procede más bien de la sociedad en que vivís, que de dañada inclinacion de vuestra naturaleza, y por otra, que el mejor remedio para este mal social se encuentra en una asociacion universal destinada á extender y conservar entre los hombres el reinado de la virtud.» (P. 149 y sig.)

La premisa de este argumento es falsa, y la consecuencia ilegítima. Sentar que las pasiones no nacen del estado de nuestra naturaleza, porque sólo se manifiestan en la sociedad, es confundir el *principio con el objeto* de la actividad humana. Los *objetos* de las pasiones pueden muchas veces ofrecer mayor acceso en el seno de la sociedad, sobre todo, tratándose de las que Kant cita como ejemplo: *la envidia, el odio, el ánsia de honores y riquezas*; pero el principio de estas pasiones, y de otras muchas, se halla en la naturaleza del hombre, y puede producir sus resultados, aun fuera de la sociedad. Un salvaje del desierto, si no aborrece á los hombres, se enfurecerá contra los séres inanimados que limitan su actividad; si la vista de las riquezas ajenas no puede excitar allí su envidia, usará inmoderadamente de los bienes que la naturaleza exterior pone á su alcance; si no ambiciona honores, para él desconocidos, le infundirá soberbia su bárbara fuerza (*a*). Suponerle libre de pasiones por carencia de objeto, equivaldria á enaltecer la sobriedad de un gloton reducido al extremo de ayunar por faltarle comestibles.

«Expuesta en lenguaje embrollado, con una terminologia bárbara y repugnante, la filosofía de Kant produjo las consecuencias más deplorables: su idealismo trascendental llevó á sus discípulos, dialécticos en extremo, los unos al idealismo absoluto, los otros al escepticismo; á otros, en fin, á una nueva manera de espinosismo ó panteismo: á todos, á sistemas tan absurdos como funestos.»—(Dict. hist. 1832.)

La teoría de Kant fué predicada durante algun tiempo en ciertos templos de una ciudad de la Prusia protestante, con el nombre de *Cristianismo nacional*. En esto consiste todo el misterio de su *universalidad*?

(*a*) Hablo en el sentido del escritor prusiano; por lo demas, considero al salvaje completamente aislado como sér racional, ó, por lo ménos, como hombre imperfecto, especie de aborto en el órden intelectual, apénas capaz de moralidad en sus pasiones, por ser incapaz de verdadero desarrollo moral.

Y si las pasiones tienen su raíz más profunda en la naturaleza, quien intente extirparlas no se dejará convencer tan fácilmente por los raciocinios de Kant, ni se avendrá á formar parte de su república moral por la fuerza de sus argumentos.—«Yo me enmendaré, le responderá, bien manteniéndome á respetable distancia de la sociedad, como tantos otros lo hacen, bien sujetando mis pasiones como lo ha hecho hasta ahora y seguirá haciéndolo el género humano, hasta tanto que tus libros hayan mejorado la condicion de esta sociedad que tú mismo has llegado á declarar *imposible.*»—

ARTÍCULO II.

REFUTACION DE LA TEORÍA RELIGIOSA DE KANT.

Aunque aislada y devastada por la Reforma, nunca aceptó la Alemania sus funestas consecuencias hasta el extremo de borrar de su frente ese nombre cristiano que, con mil recuerdos gloriosos, traia á su memoria el cetro del imperio católico y uno de los elementos dominantes de la civilizacion moderna. Aun en nuestros dias mismos, miéntras la vemos hundirse en el abismo del panteismo y de la antropolatría, no deja de conservar ó fingir al ménos cierto respeto á la sociedad cristiana y á su divino Autor, aunque sea tan sólo por el qué dirán: imagínese, pues, qué seria en una época en que la audacia de la impiedad no habia llegado todavía al extremo de conspirar sin disfraces.

Entónces aún se ostentaban levantados en medio de la anarquía universal, como en el desierto las ruinas de Palmira, algunos restos majestuosos de la fe y la Iglesia católicas. Para explicarse este maravilloso fenómeno, el autor cuya obra analizo, considera al Cristianismo tal cual se ofrecia á sus ojos en Alemania, en el estado de cuerpo inerte, desfigurado con numerosas heridas, y disolviéndose en la nada de la muerte.

Se podria formular la idea de Kant en estos términos: *Explicar la existencia universal de la sociedad cristiana y apoyar el derecho que cree tener á la sumision de los pueblos, sin recurrir á la revelacion, ni obligar á sus miembros á la dependencia gerárquica.* Empresa tan difícil, tan árdua é imposible, debia fracasar, y fracasó en efecto: redujéronse sus resultados á aventar de la tierra hasta los últimos restos del dogma protestante, á la manera que la

empresa de Juliano el apóstata sólo dió en otro tiempo por resultado, probar al pié de la letra, y con la mayor precision, la divina profecía que predijo la ruina del templo de Jerusalen. Por eso vemos diferentes veces al autor en abierta contradiccion con la heterodoxia protestante: y ¡cosa singular! miéntras hace esfuerzos de ingenio para convertir el Cristianismo en un sistema *racionalista*, dice tanto para mostrarle, como lo es, *racional*, que bien puede agregarse su nombre á los de tantos otros escritores como, á pesar suyo y sin caer en la cuenta, se hicieron apologistas involuntarios del Cristianismo.

En el primer libro de su obra, pregúntase á sí mismo Kant, ante todo, si el hombre es, por naturaleza, bueno ó malo, y con este motivo erige allá en teoría una especie de *pecado de naturaleza*, con el cual intenta demostrar, por vía de mera razon, la doctrina de la caida original. Cuestion es esta que incumbe á la ciencia teológica. Kant descubre al cabo que el hombre *es malo por naturaleza*, y que esta su natural perversidad consiste en envolverse con una especie de nube para ocultarse á sí propio el principio de los verdaderos sentimientos morales.» (P. 43 y sig.) «No hay, añade, otro medio de salvacion, sino aceptar los verdaderos principios morales; y esto cabalmente es lo que el hombre no hace por cierta perversidad.» (P. 133.) De ella nace la lucha que el hombre, animado de sentimientos morales, se ve obligado á sostener.» (P. 449.) La causa de las derrotas que el hombre experimenta en este combate, no es tanto su naturaleza individual, como la atmósfera social en que se halla sumergido, y donde se veria perpétuamente esclavizado por el mal principio, si no llegase á formar una asociacion destinada á defenderle del mal, haciéndole avanzar por los caminos del bien moral. (P. 150 y sig.) Con este objeto la razon legisladora quiere que se forme «una sociedad en que la razon considerase como principio y deber, el atraer hácia sí á todo el género humano.» (P. 151, 157 y sig.) «Si esta sociedad, añade el autor, toma forma política, aunque sea bajo una legislacion puramente moral, podrá llamarse república moral, y tambien *reino de Dios*, supuesto que la moral no es más que la expresion de la voluntad divina.»

La abundancia de bienes que habria de derramar en el seno de la sociedad política el establecimiento de semejante sociedad moral, puede el lector figurársela, considerando que los sentimientos morales son la fuerza que ha de producir interiormente la

observancia de las leyes á que garantiza el órden político una sumision meramente exterior. Por consiguiente, desdichado, sobre toda desdicha, el legislador que intentase emplear la fuerza para realizar dicha union.» El legislador humano no tiene derecho alguno á penetrar en el fuero interno de la conciencia: el ciudadano de la república *política*, se halla, pues, respecto de la sociedad moral, *en estado de naturaleza*, es decir, en libertad para entrar en ella; y si place á su libre albedrío fundar la *república moral* con otros conciudadanos, deberán impedir á todo trance que la autoridad política se ingiera en su manera de organizacion, con tal que, por supuesto, las leyes de la moral no resulten contrarias á la legislacion de la sociedad civil, bien que en una república moral sábiamente establecida, nunca llegará este caso. (Pág. 154 y siguientes.)

Por otra parte, como se brinda á todo el género humano con esta sociedad moral pública, es de necesidad imprescindible un gobierno (p. 159), el cual no puede ponerse en manos del pueblo mismo, incapaz de descubrir en los individuos esa moralidad interior que forma el elemento constitutivo y específico de la *república moral*. Por consiguiente, sólo Dios puede ser su verdadero legislador y soberano, porque sólo Dios conoce realmente lo que pasa en la conciencia del hombre, y sólo Dios domina en ella. La república moral viene, pues, á ser en realidad el *reino de Dios* en la tierra. (P. 161 y sig.) Si se pusiese frente á ella otra sociedad para combatirla y propagar el mal, habria que llamarla sociedad del mal principio (del demonio y de las tinieblas).»

Obsérvese, ante todo, que Kant proclama á la república moral independiente del gobierno político; independencia que es el término á donde van á parar los herederos de Grocio, y de su traductor Barbeyrac, de Burlamacchi y demas escritores que con lenguaje católico en la apariencia, intentaron con Febronio y otros atribuir á los príncipes temporales el gobierno de la Iglesia. Empezaron rebelándose contra el Papa para someterse á los príncipes, y no tardaron en reconocer lo absurdo de dejar al arbitrio de los soberanos la razon y la sociedad espiritual que de ella procede; divorciaron, pues, esta sociedad del Estado, y resolvieron poner el pontificado en manos de la muchedumbre. Dejad que la ciega multitud, hidra de cien mil cabezas, tome posesion de esa superioridad que se le concede; dejad que ese Brïareo de cien mil brazos emplee la *fuerza* para hacer valer sus *derechos*, y admi-

raos despues de los excesos y horrores de que nuestro siglo ha sido testigo y víctima.

De esta observacion surgen dos lecciones á cual más importantes: 1.ª Si la Iglesia católica es la verdadera sociedad espiritual, es irracional y absurdo que esté gobernada por príncipes: la resistencia que durante tanto tiempo opuso á las usurpaciones de la potestad temporal, fué heróica defensa de la verdad contra el error, de la libertad espiritual contra la fuerza material. 2.ª Los soberanos que intentan encadenar á la Iglesia, intentan esclavizar la razon, y fundar, por medio de la fuerza, una *república moral*. Pero aquí dice Kant, y dice bien: ¡infeliz el legislador que para llevar á cabo esta union se apoyase sólo en la fuerza! Tiene razon: ¡ese *væ tyrannis*! se ha cumplido como el grito profético que resonó en el templo y en los muros de Jerusalen. ¿Cómo extrañar que se hayan cogido los frutos que efectivamente se cogieron cuando José II y los electores de Colonia, de Tréveris y Maguncia agotaron sus fuerzas para fundar violentamente la república moral? (V. *Memorias para la historia eclesiástica del siglo XVIII*, año 1780.)

Fijémonos en el raciocinio de que se vale Kant para establecer la *ciudad de Dios*: «El hombre, dice, tropieza en la sociedad con mil obstáculos para hacer el bien; pero puede formar una sociedad voluntaria, que al efecto le proporcionará auxilios de inapreciable valor. Como quiera que es voluntad de la naturaleza, que los hombres todos empleen los medios de hacer bien, todo el género humano está, por consiguiente, destinado á esta sociedad universal.»

Prescindiendo de los errores que demuestran la falsedad de este raciocinio, tendremos que, aun mirado por el solo aspecto de la razon, podria dar idea de una sociedad universal, no de una sociedad *cristiana*. Pero como Kant se propone fundar una Iglesia *cristiana*, continúa en estos términos: «Ya he dicho que Dios reina en la *sociedad moral*: pero de que Dios sea jefe de esa sociedad, ¿deberá deducirse que la accion del hombre no tenga arte ni parte en la misma? No; sino que por el contrario, todo debe hacerlo el hombre en ella, como si Dios no tuviese la menor intervencion en esta sociedad...»—Para comprender esto bien, hay que explicar ante todo lo que es *Iglesia*: esta no es otra cosa que la república moral gobernada por Dios, república *invisible* en su ideal, pero que puede hacerse *visible* si los hombres todos entran real-

mente en ella. (P. 165 y sig.) Si ahora buscamos en su seno, segun el sistema de las categorías kantianas, la *cantidad* y la *cualidad*, la *relacion* y la *moralidad*, hallaremos que esa sociedad debe ser *universal* y *una*; *pura*, es decir, sólo impulsada por principio moral; *libre* en sus relaciones *interiores* y *exteriores*; *inmutable* y fundada en principios ciertos y necesarios (*a*). De aquí deduce Kant que su sociedad no debe ser *monárquica*, *aristocrática* ni *democrática*, sino que debe ser gobernada como una familia dirigida, por un Padre comun *invisible*, representado por su Hijo, tipo supremo de la perfeccion moral, destinado á mover á todos los hombres para que se unan voluntaria y fraternalmente por el ejemplo de sus virtudes.»

Explique quien quiera la forma de este gobierno, que no es uno, ni múltiple; en el que un soberano *invisible*. auxiliado por un *tipo ideal* y en una asociacion de hermanos iguales y libres, habrá de introducir la unidad exterior *bajo la direccion de jefes llamados ministros*, *pastores de almas* (*b*), sin que estos ejerzan la menor autoridad. El problema parece insoluble y absurdo; pero Kant aquí nos responde que «la Iglesia fundada en la moral pura es en realidad la única Iglesia universal: por consiguiente, que ella basta, en cuanto nos consideremos meramente como hombres; pero que si nos consideramos como ciudadanos de esta Iglesia *visible*, se necesita ademas una revelacion, una creencia histórica, ó como dice el autor, *eclesiástica* (p. 175); un sistema de deberes públicos y una forma eclesiástica, imposible de reconocer como obligatoria sin una ley terminante de Dios» (p. 176). Pero añade Kant: «la determinacion de esta forma no debe considerarse como incumbencia del divino legislador; ántes bien debemos tener como voluntad suya que, sin dejarnos abatir por las mil tentativas hasta el dia infructuosas, redoblemos nuestros esfuerzos á fin de producir dichas formas y arribar al puerto, dominando antiguos escollos: que por consiguiente, no existe motivo alguno para considerar, y aun seria hasta temerario hacerlo, como ley positiva de Dios la que establezca formas particulares de una Iglesia.» Al hombre, pues, incumbe determinarlas: esto es lo que

---

(*a*) El autor reproduce en lenguaje filosófico el artículo del símbolo, las respuestas del Catecismo, y las lecciones de la teología sobre la Iglesia, *una* y *católica*, *santa* y *apostólica*.

(*b*) Pág. 166.

debe hacer el hombre, como si Dios no tuviese aquí la menor intervencion.

Kant nos ha repetido hasta aquí en su sistema, ó más bien en su delirio filosófico, que los hombres todos *deben* constituir una sociedad moral pública, la cual há menester formas y *deberes* públicos; que estos deberes públicos no pueden imponerse sino por medio de una ley positiva de Dios, pero que admitir esta ley seria una temeridad. Extraño y *vicioso círculo* de contradicciones; pero como este escritor no ha dado todavia punto á los enigmas, va á engolfarnos más y más en el dédalo de esta Babel. Prosigamos.

Como quiera que las formas positivas, llamadas por Kant *religion de culto*, es necesario que sean positivamente reveladas, resulta que podrá establecer *el culto* con independencia del cumplimiento de los preceptos morales. ¿Qué se seguirá de aquí? Que no considerando nunca los hombres su reunion en Iglesia visible, como medio de aplicar la moral, no pensarán en honrar á Dios, como no sea con prácticas indiferentes; de manera que la forma eclesiástica resultará siempre anterior á la puramente moral; el templo de adoracion, anterior á la Iglesia, lugar de reunion, y el sacerdote anterior al predicador. (P. 177 y sig.) De aquí resultará tambien la necesidad de un cuerpo de sagrada Escritura, destinada á dar á conocer al hombre con certeza sus *deberes* en lo tocante al culto, por medio de la revelacion; como quiera que estos libros sagrados, aunque sólo sean leidos por un reducido número de hombres, son de grandísima autoridad y resisten á todas las vicisitudes políticas (p. 179).

Saca por último Kant, en consecuencia de todas estas enumeraciones, que una sola es la *religion* verdadera, pero que caben muchas *creencias*, y que puede darse una misma religion verdadera para *numerosas Iglesias*. Abrácense pues, para siempre, entre sí las distintas creencias. ¡No más guerras de *religion*, ó, por mejor decir, de *Iglesias*! ¡No más odios contra el nombre de *incrédulo, heterodoxo* y *hereje*!

Antes de llegar al término de este embrollado sistema, no se olvide que vamos en busca de una *Iglesia universal cristiana*. El autor nos ha dicho ya que la Iglesia universal no tiene formas contingentes; despues nos ha dicho que estas son necesarias *como vehículo*, como medio de comunicacion, sin el cual no podria hacerse pública la Iglesia; pero que no constituyen la esencia de la religion y, por ende, que puede haber religion universal, sin per-

juicio de que sean particulares sus formas. Por consiguiente, no siendo el Cristianismo más que una forma particular de la religion universal, ya tenemos realizada en él y con él la Iglesia *cristiana universal*; basta distinguir en él lo *particular* de lo universal: y hé aquí á nuestro autor dado á mostrarnos en el Cristianismo y en las Sagradas Escrituras la verdadera religion universal, despojada de toda accidentalidad.

Dos son principalmente las *accidentalidades* que pudieran oponerse á la universalidad de que se trata, á saber: los preceptos impuestos por el Cristianismo como obligatorios, y los hechos en que se apoya. Al proponerse su divino Autor dar por base á su obra la legislacion mosáica, declaraba tener por divinos sus preceptos, por verídica su historia. Pues para destruir ambas cosas á la vez, recurre Kant á la exegésis protestante, y asienta en el capítulo VI, que siendo necesaria para difundir la moral una forma sensible de *creencia eclesiástica*, debe echarse mano de la que se halla ya generalmente extendida (p. 185); pero como quiera que pueden ser falsos sus hechos ó estar alterados sus preceptos, debe interpretarse la revelacion por las reglas prácticas de una moral *racional pura*, como los filósofos de Alejandria lo hicieron con el politeismo, los indios con sus Vedas y los mahometanos con su Corán. En cuanto á la parte histórica, es *del todo indiferente, y puede considerársela como mejor nos parezca* (p. 186-189); palabras en las cuales se ve ya contenido todo entero el impío sistema de la crítica del doctor Strauss.

De esta manera, prosigue Kant, desembarazadas las creencias religiosas de sus elementos contingentes, podrian reducirse á la moral racional pura, por medio de dos ciencias, á saber: la filosofía racional, y la erudicion bíblica; esta para explicar el texto, y aquella el sentido. En lo tocante á ese *sentimiento* interior, que Martin Lutero consideraba como *criterio de la verdad* bíblica, abre la puerta á toda especie de extravagancias, prostituye al mismo sentido moral, confundiéndolo con los delirios del fanatismo, y debe, por tanto, ser desterrado para siempre de una religion racional (p. 194). «Diréisme, añade Kant, que una vez dejada la interpretacion á estas dos ciencias, queda reducida toda la *fe eclesiástica* á una mera especulacion de filósofos y de eruditos, lo cual es hacer muy poco favor á la naturaleza humana; pero á esto respondo, que sus interpretaciones podrian irse perfeccionando, merced á la libertad de pensar, y entre tanto, los *doctos* las so-

meterian al juicio de cada cual (por supuesto, aun de los ignorantes), dispuestos siempre, con prudente modestia, á adoptar otras mejores» (p. 195). ¡Oh, qué ingenio tan relevante se descubre en esta hábil combinacion de sabios que dictan la fe divina, y de ignorantes que les enmiendan la plana; de sumision á hombres falibles, y de humildad siempre pronta á mudar de doctrinas y deberes!

Preparados ya por estas reglas de hermenéutica los caminos á la moral racionalista, el rector de Kœnigsberg saca de ellas duplicado provecho. «Si la *fe cristiana*, dice, me propone los hechos y preceptos mosáicos como confirmados por la autoridad del fundador de la religion cristiana, yo responderé que el autor del cristianismo acogió la *creencia mosáica* como simple medio de transicion; sin darle la menor importancia.» (P. 299.) Si demostrais á Kant lo maravilloso de los hechos y lo obligatorio de los preceptos, él os responderá que acoge con entusiasmo hechos y preceptos, seguro de no hallar nunca en ellos otra cosa, que la más pura moral racionalista. Decidle, por ejemplo, que la culpa original consiste en haber comido de un fruto, prohibido por el mismo Dios: Kant, tomando esto por una alegoría, os dirá que aquí el fruto significa atractivo de los sentidos, la prohibicion significa la ley moral, y la primera inocencia significa la imágen del hombre que no ha pecado; y por más que la Sagrada Escritura refiera la primera caida, como hecho real y positivo ocurrido hace 6000 años, Kant os dirá que á su juicio no significa otra cosa, en último resultado, sino que el hombre pasa del estado de inocencia al pecado, libre y voluntariamente. (P. 51 y sig.) Hablad á Kant del Verbo hecho carne en las entrañas de una Vírgen (p. 85 y sig., 205 y sig.): el Verbo, segun su explicacion, es la idea que tiene Dios de la perfeccion humana; hácese hombre, cuando los hombres adquieren esta idea; nace de una Vírgen, porque la moral combate á los sentidos; muere en la cruz, porque debe aspirarse á la perfeccion aun á costa de padecimientos; si nos rescata y santifica, «el sentido racional de esta representacion se reduce á que, para salvarse, es preciso aceptar los principios morales, etc., (p. 132 y sig.)... destruir esa otra religion exterior, y aniquilar la autoridad de sus sacerdotes.» (P. 129 y sig., v. p. 211 y 229.) Podria yo multiplicar los ejemplos de interpretaciones del mismo linaje en lo tocante al infierno y á la vida eterna, á la gracia y á la vida interior, etc., reducidos á simples fór-

mulas de la teoría y hermenéutica kantistas; pero lo dicho basta para convencer á todos los lectores de lo fácil que seria trasformar la fe cristiana en racionalismo tudesco: bastaria con ingerir en el lenguaje cristiano las ideas racionalistas por el procedimiento de interpretacion que acabamos de ver. Merced á este ingenioso expediente, el importante problema fundamental se resuelve por sí mismo, y el cristianismo de la Alemania septentrional se conserva, y aun se perfecciona, independientemente de la revelacion ó de la Iglesia. Razon tuvo, pues, Quinet para decir, con tanta impiedad como cinismo, que Kant tiene la gloria de haber llevado á sus prusianos, por grados insensibles, al punto mismo donde en el pasado siglo fueron llevados los franceses por Voltaire, á costa de tantas revoluciones. En opinion de Quinet, la filosofía se sentó tranquilamente, gracias á Kant, en el lugar que ocupaba el sacerdocio. Dios habia desaparecido ya, cuando parecia no haber experimentado todavía cambio alguno la religion; lo cual equivale á decir, en la gerga kantiana, que la religion se habia hecho ya universal, *sin dejar de ser cristiana.*

Como es cosa tan hacedera el cambiar de religion, los hombres entendidos en materias religiosas deben considerar como un deber despojarse del *hombre viejo*, es decir, de la creencia eclesiástica (Kant lo explica de este modo), para revestirse del hombre nuevo, con *la libertad de los hijos de Dios* (p. 211, 269, 318). Ínterin subsisten las formas eclesiásticas, producen ódio y guerras, y por ende, la Iglesia es *militante*; á medida que se van aboliendo, se establece el reino de Dios y se hace la Iglesia *triunfante* (p. 198, 235). Véase, pues, cómo el académico de Berlin podrá todavía, andando los tiempos, rezar devotamente el *Padre nuestro* (p. 361), que allá en su teodicéa, traducida en lenguaje vulgar, podria empezar de esta manera: «¡Oh sér posible, á quien *supongo* en los cielos, para tranquilidad de mi conciencia y testimonio de mi felicidad: ojalá sean muchos los que hagan la misma hipótesis! Uniéndome yo á ellos, haré los esfuerzos imaginables para dar al traste con sacerdotes y Evangelio, y alcanzar por este medio el reino del imperativo categórico de mi razon, al cual daré un baño religioso, llamándolo *voluntad de Dios hipotética*!» Tal debiera ser (y perdónesenos este remedo de las profanaciones sacrílegas de otros tiempos) el comienzo del *Padre nuestro*, reducida esta solemne oracion á los términos del racio-

nalismo tudesco, y respirando la suave uncion que le prestan sus sistemas.

Pero reducir el Cristianismo á fórmulas universales, es larga tarea, y proyecto que difícilmente haria saborear á los pueblos; por eso exige Kant que se vaya hácia él *con paso lento y sosegado*, sin trastornos ni revoluciones; aunque estos medios, un tanto violentos, puedan entrar tambien en las miras de la Providencia para adelantar *el reino de Dios*, que se establecerá entre nosotros así que hayan sido comprendidos y adoptados el teorema fundamental, y el deber práctico que de él nace, consistente en abolir las formas contingentes para separar de ellas las racionales (página 212); como en efecto ha empezado y continúa haciéndose con celo en los países protestantes. Pero como el género humano no se levantaria á tanta altura de razon sin algun trabajo, tiene Kant un corazon y entendimiento bastante buenos para dignarse permitirle conservar algun resto de los símbolos antiguos, bajo condicion *sine qua non*, de que en nada perjudique este lazo á la universal union en la unidad de la moral racionalista (p. 213, 229 y sig.).

Acabo de analizar las tres primeras partes de la obra de Kant: la cuarta añade otras explicaciones, otras impiedades, que seria ocioso resumir en este lugar: todas ellas tienden á combatir al clero, lo mismo al protestante que al católico, acusándole de supersticioso y fanático. ¿Hay necesidad de refutar ese fárrago de blasfemias y absurdos? ¿Hay necesidad de demostrar al lector que conserve un punto de buen sentido y de virtud, que, aun dado caso que el Redentor no hubiera sido más que un mero hombre virtuoso, no se habria rebajado jamas hasta autorizar la mentira para que sirviese de velo á la verdad? ¿Qué pensar del sentido moral del filósofo aleman, cuando semejante hipocresía le parece no sólo tolerable, sino aun obligatoria? Supérfluo es por lo demas hablar de esta hipocresía *mística*, cuando Kant llega al extremo de *fingir una revelacion* para uso de los dignos apóstoles de su desdichada iglesia.

No puedo, sin embargo, dejar pasar una suposicion indigna de cualquier escritor que se estime, sobre todo, cuando en cierta manera constituye la base de su obra: esto en Kant es presentar, á cada paso, á sus adversarios animados de *una piedad sin probidad*; es oponer á cada paso la religion *de culto* á la de *probidad* como si la una fuera enemiga de la otra; es asegurar, aun explí-

citamente, que quien tributa culto exterior á la Divinidad, trata de eximirse por este medio de los deberes de la probidad, llegando al extremo de inspirarle ódio y desprecio la virtud misma (p. 304 y sig., 272 en nota, 370 y sig., en otro lugar *passim.*, y sobre todo en la p. 271). Esto podria tolerarse respecto de esos protestantes á quienes prometió Lutero la vida eterna con sólo que hiciesen *un acto de fe de haberles sido perdonadas sus culpas* (p. 207, v. p. 309); pero esto, en lo tocante á los católicos, prueba ignorancia y mala fe; pues no hay católico que ignore la doctrina sancionada por el Concilio de Trento en los cánones opuestos al error luterano, sobre que no basta la fe, y que de nada sirven los Sacramentos al que no detesta sus pecados ni se enmienda.

El autor, aficionadísimo á las síntesis, léjos de buscar en las resoluciones de Trento la expresion positiva de la doctrina católica, echóse á demostrar *a priori* (demostracion en extremo curiosa por cierto) que si bien tenemos culto, carecemos de moral. (P. 177 y sig.) «Dado que un culto cierto, dice Kant, exige una legislacion cierta, y que esta puede determinar el culto sin la observancia de los preceptos morales, acontecerá fácilmente, que quien acepte la revelacion no considere la sociedad eclesiástica como medio de perfeccionar la moral, sino como servicio de cortesano prestado á Dios por medio de prácticas indiferentes.» ¡Bravo argumento! El culto puede existir sin la moral; luego el que lo profesa, rechaza la moral. ¡Qué responderia Kant, ese varon de austeras y quizá santas costumbres, si le dijese yo: La filosofía puede existir sin la probidad; luego el que se dedica á su estudio rechaza la probidad! Pero dándole respuesta más categórica, le diré: el que admite la Iglesia y el culto por revelacion, considera una y otro de suyo obligatorios, como mandamientos divinos, (pues ciertamente seria preciso tener trastornada la razon para considerar como revelado lo que *los sabios* asientan, y no obligatorio lo revelado), y por consiguiente, en la sociedad eclesiástica verá, no sólo un *medio* útil, sino tambien un *deber* imprescindible. ¿Puede en efecto, darse nada más absurdo que el creer, como dicho autor, ciertas formas reveladas por Dios, y pensar que no le obligan? Esas formas, dice Kant, son en sí indiferentes (*a*). Pues aun suponiendo, res-

---

(*a*) Al expresarse Kant en estos términos, es consecuente consigo mismo: el que busca en el *yo* las ideas productoras del mundo exterior,

pondo yo, que lo fuesen, dejarian de serlo una vez prescritas por Dios. El que conoce la Sabiduría divina y la inteligencia con que dispone de los medios convenientes para fines superiores, debe decir al aceptar estas formas: útiles son, puesto que Dios las prescribe. ¿No es así como en las ciencias naturales discurren el anatómico y el botánico, cuando al descubrir un nuevo órgano ó alguna fibra ignorada, buscan al momento, sin dudar de que seguramente sirve para algo, el fin y designio del Criador que la puso en el cuerpo objeto de sus estudios? Las leyes divinas, que tan ciertas y sábias son en el órden físico, ¿sólo en el moral habian de carecer de objeto é inteligencia, es decir, sólo en el órden en que, por confesion de Kant, halla Dios objeto digno de fijar sus miradas? (P. 85.)

Fácil me seria, pues, demostrar *a priori*, que es muy conforme á razon el *ingresar en la Iglesia revelada*, no como *medio arbitrario*, sino como *objeto necesario* de la obediencia cristiana; y esto, primero, por ser deber de la naturaleza y exigencia del órden y de la dependencia natural que liga todo lo existente con el Criador, el someterse á los mandamientos de Dios; y despues, porque el mandamiento del Criador supone necesariamente la utilidad de la accion respectiva, aunque el hombre que á ese mandamiento se someta, no vea esa utilidad. Así pues, el hombre obediente considera á Dios, no *como necesitado de los servicios* del hombre, á la manera de los príncipes de la tierra, sino como *benéfico ordenador* de la naturaleza.

Si el sofista aleman, renunciando á sus antojos filosóficos, se hubiese dedicado á estudiar, con el auxilio de los hechos y escritos apologéticos, los dogmas, mandamientos y ritos de la Iglesia católica, habria visto brillar, como los rayos del sol en el cristal y el diamante, un reflejo de la Sabiduría Divina, que constituye la base de sus más profundas verdades, el código de la más sublime moral, y una determinada aplicacion de deberes indeterminados (*a*). A esta última categoría pertenecen, por regla general, los ritos y

---

debe buscar tambien allí las nociones de la utilidad de los actos. Un hombre sabio diria: estas disposiciones proceden de Dios, y son, por tanto, de la mayor importancia; el discípulo de Kant dice: Se presentan á mi entendimiento como indiferentes; luego no las dicta Dios, ó las dicta como cosas insignificantes.

(*a*) En un momento de lucidez hizo Kant una especie de apología de las formas eclesiásticas.

demas formas injustamente consideradas por dicho autor como cosas indiferentes, por no haber sabido distinguir lo insustancial de las cosas, de lo que sólo es accesorio. Lo esencial es tributar culto á Dios en cierto tiempo, lugar y modo; lo indiferente para el individuo podrá ser, que esto se haga en tal lugar, de esta ó la otra manera, y en un tiempo más bien que en otro. Pero en una sociedad, sobre todo si es universal, importa mucho al sumo bien social y á la *unidad*, el dar una forma *única* para el cumplimiento de deberes varios que, por sí mismos, podrian observarse de distintas maneras. Los soldados, por ejemplo, podrán batirse en cualquier tiempo y con toda clase de armas; pero si combaten formando cuerpo de ejército y en órden de batalla ¿cuánto mayores ventajas no alcanzan, por la distribucion bien entendida de los medios de ataque y defensa, y por la combinacion de los movimientos militares? ¡Y cuánto, por confesion del mismo Kant, no influye para alentarnos y sostenernos á unos y á otros en la práctica de los deberes religiosos, que haya un dia determinado y ritos comunes para el culto! El lugar es, por naturaleza, tan indiferente como el tiempo; pero dado que los fieles necesiten reunirse, ¿por qué extrañar que la Iglesia haya escogido como lugar para sus fervorosas oraciones uno en donde los sepulcros de los héroes cristianos recordasen á aquellos de sus hermanos que dejaban en la tierra, la esperanza de una vida gloriosa despues de otra de padecimientos soportados con valor magnánimo? ¿Por qué extrañar que el mismo Dios se haya dignado en algunos casos atraer á los fieles á estos lugares de reunion, prodigando en ellos mercedes y prodigios?

Los que tienen por indiferentes y supersticiosas las peregrinaciones á tal santuario predilecto, el uso de esta ó la otra medalla, ó ciertas fórmulas para orar, atacan la religion en concreto miéntras aparentan defenderla en abstracto: quisieran, cosa imposible, que fuese un sér *real* y al propio tiempo *indeterminado*. Si los sofistas de esta calaña aplicasen sus teorías á la administracion del Estado, seria preciso suprimir ferias, mercados y almacenes, toda vez que es de suyo indiferente el comprar ó vender en tal tiempo y lugar, ó en tales otros; seria preciso abolir el uso de la moneda, puesto que su forma es indiferente; seria preciso proscribir las modas, toda vez que la hechura y el color de los vestidos son cosas del todo indiferentes. Si, por el contrario, se juzga conveniente establecer mercados públicos para reunir en un solo

punto gran número de vendedores; si se cree útil tener moneda determinada para conocer mejor sus valores; si se prescribe tal ó cual uniforme, y tales ó cuales insignias civiles y militares para distinguir el empleo y autoridad de los que los llevan, ¿por qué no ha de tener derecho la Iglesia para fijar los dias, el lugar y la forma en que deben reunirse los fieles?

«Pero de aquí resultará, responde Kant, la supersticion de creer que se gana el cielo por medio de peregrinaciones y medallas, en vez de esperarlo tan sólo de la virtud y la probidad.» ¿Y por qué? Tanto valdria decir que los comerciantes esperan enriquecerse en el comercio sin géneros ni dinero; que los banqueros se prometen hacer pasar por moneda un pedazo de papel sellado, y que cualquiera perdulario se promete alcanzar jurisdiccion por haber escamoteado la toga al juez de su distrito.—Si la Iglesia católica no recordase incesantemente á los pueblos sus deberes morales, podria temerse entre nosotros una decadencia, no sólo religiosa y moral, sino tambien social; pero á Dios gracias saben los católicos todos que la probidad es deber impuesto por la religion. Pruebe el racionalismo á ver si con su *imperativo categórico* es capaz de lograr el cinco por ciento de todas esas devoluciones por daño causado *secretísimamente* á la fortuna ó la reputacion del prójimo, que tan frecuentes son en el confesonario, y tan fructuosas hacen las tareas del misionero.

Desista, pues, Kant de poner la piedad frente á frente de la virtud, y en vez de decirnos que el Salvador vino al mundo para suprimir las formas eclesiásticas y sustituirlas con la probidad, acuérdese, una vez por lo ménos, de estas palabras: *Hæc oportuit facere et illa non omittere.*

Réstame ofrecer al lector, ántes de terminar esta disertacion, un breve resúmen de otros errores de que se halla saturado el trabajo que analizo, tan impío como repugnante. Segun se consigna en una nota de la página 223, la Resurreccion y Ascension del Señor son dogmas fovorables al materialismo, porque materializan la personalidad humana y conducen al sistema que atribuye pensamiento á la materia, suponiendo al alma sometida al espacio y dependiente del cuerpo: consecuencias todas que no sabemos haya deducido nadie al asistir á las festividades que estos misterios conmemoran, pero que Kant demuestra con maravilloso nervio y vigor lógico, partiendo de un principio bastante chistoso en boca de un filósofo, á saber: que *cuando el cuerpo es sepultado,*

continúa viviendo la persona humana, sin que pueda comprender nuestra razon qué cosa sea la tierra calcárea de que estamos formados en el cielo, es decir, en otro mundo. ¡Indudablemente es esta una gravísima dificultad, y que no *materializa* la personalidad humana!

En la nota de la página 8 nos dice Kant, que no puede atinarse con el primer principio por medio del cual se determina el hombre á obrar, puesto que sólo puede resolverse á ello en virtud de *uno*; pero que esto lo hace movido por otro *principio*, y así sucesivamente, hasta lo infinito. ¡Como si el atractivo del bien, conocido por la razon, no fuese principio bastante poderoso para comenzar la serie de los actos!

En la nota de la página 113, reforzada con una cita de Malebranche, sin indicacion de la obra de que esté tomada, aprendemos, como doctrina opuesta al pecado original, que cuando la yegua pare, padece tanto como la mujer en sus alumbramientos, sin haber comido, añade ingeniosamente el autor, del heno prohibido. Esta chocarrería, tan grosera como irreverente, revela una ignorancia ó ligereza poco digna de doctor tan grave. No considera el católico los dolores del parto como efecto directo del pecado, sino como consecuencia de hallarse la naturaleza abandonada á sí misma, y privada de aquel estado sobrenatural llamado por los teólogos *primitiva integridad*, que perdimos por el pecado. Es muy conforme á la naturaleza que la yegua, que no disfrutó de privilegio alguno de órden sobrenatural, padezca tanto como la infiel compañera del hombre que los perdió por su culpa.

La página 217 nos enseña que el judaismo no fué religion, puesto que no ordenaba las relaciones exteriores del pueblo de Israel: como si los dos últimos mandamientos del decálogo no bastasen para explicar todos los deberes espirituales y morales, prescindiendo de los mil pasajes de los libros mosáicos y de otros sagrados que exigen del pueblo judío la virtud del alma y el temor al Señor.

Al leer las observaciones con que terminan las cuatro partes de la obra, se nota cómo en cada una de ellas se ingieren rancios argumentos contra la gracia, los misterios, etc., todos tan absurdos como son las deducciones que forzosamente salen de las ideas sistemáticas de la crítica que sirve de base á toda esta teoría religiosa. Inútil seria que me detuviese más en dificultades ya tantas veces refutadas, y que fácilmente puede resolver por sí solo el

lector atento y reflexivo. La obra de Kant, que al parecer no tiene sino la pretension ridícula de establecer en la tierra una religion universal, desentendiéndose de todo hecho, tiende nada ménos que á despojar de toda realidad á la religion, reduciéndola á los mismos confusos y oscuros elementos que ella desenvolvió y perfeccionó.

La obra de que se trata viene por consiguiente á robustecer, en hecho de verdad, el principio sentado por mí, á saber: que la sociedad religiosa, como cualquiera otra privada de caractéres de hecho, sólo conservará de la naturaleza de la sociedad los primeros y más vagos elementos, y á los cuales, en efecto, quisiera Kant reducirla.

CXXI.

SOBRE LAS IGLESIAS FALIBLES.

Burlamacchi (XCV), Grocio y los protestantes, atribuyen al Estado el derecho de gobernar á la Iglesia; en lo cual admiten una singular excepcion á la ley universal que hace *independientes* las ciencias, pues quieren hacer dependiente la ciencia del *honesto vivir cristiano*. Y cierto que en esto se muestran consecuentes consigo mismos, pues que creen en una *Iglesia falible*. (V. Grocio, *De imperio*, etc., cap. VI, § 5.) Su error está en creer en semejante Iglesia, que seria un sér en sí mismo contradictorio, *un maestro sin ciencia*; pero una vez supuestas esta *falibilidad* é *ignorancia*, tienen razon para negarle toda independencia: sólo que, para ser de todo punto consecuentes, debieran negarle tambien la existencia. En efecto, ¿á qué viene á reducirse esta sociedad espiritual Iglesia (a), que profesa *no poseer la verdad*? Como sociedad *espiritual*, la Iglesia es independiente del órden temporal; si no es dueña de la verdad, carece de vínculo intelectual: ¿qué vínculo tendrá pues? ¿quién la constituirá en sociedad? (304 y sig.) La Iglesia reformada es pues *per se* un puro nada, y no tiene real existencia alguna sino en cuanto se gobierna en la sociedad pública por la razon de Estado, bien ó mal aplicada. El protestantismo, sopena de desaparecer,

---

(a) «Sociedad espiritual es el nombre filosófico de la Iglesia.» (Guizot, *Civ. franc.*, p. 227).

tiene que hacer humilde esclava de los gobiernos á esa orgullosa razon á quien quiere emancipar de la Iglesia (876).

¡Obsérvese de qué modo están aquí conformes los hechos con la metafísica! ¿Dónde estarian ya á estas horas, sin el auxilio de los gobiernos, la iglesia anglicana, la luterana y la rusa? La Iglesia católica, por el contrario, subsiste, no sólo sin el apoyo del poder temporal, sino ademas triunfando de las persecuciones que este mueve contra ella, y poniendo así de manifiesto su independencia *de hecho*, no ménos evidente que la de *derecho*.

CXXII.

CARACTER DEL GOBIERNO ESPIRITUAL.

Para profundizar todavía mejor la causa de las equivocaciones que tanto engañan acerca de esta materia, bueno será recordar (746) con Romagnosi, los elementos constitutivos de los gobiernos sociales. Son estos: 1.°, el fin último, es decir, la felicidad á que el gobierno aspira (723); 2.°, el fin particular que se propuso con la asociacion (1057); 3.°, los medios *físicos* destinados por la naturaleza á alcanzar dicho fin (746); 4.°, los medios *fisiológicos* propios para dirigir la voluntad en el uso de los físicos, conforme á la naturaleza específica é individual del hombre (732).

El principal de estos cuatro elementos es el fin; los tres restantes, son medios coordinados entre sí y subordinados al primero. Atendiendo á la intencion del agente, el fin es su punto de partida, y la determinacion de la voluntad su término extremo; pero bajo el aspecto de la *sucesion* de los actos, se necesita *ante todo*, decidir á la voluntad á que emplee los medios que deben guiarla al objeto particular y desde este al fin último, á la felicidad.

Ahora bien, ¿cuál de estos cuatro elementos es el que debe impulsar á los gobernantes de la sociedad? *Gobernar*, como ya lo hemos visto (732, 1137), y como lo dice Romagnosi, es *inclinar á los hombres á que quieran* emplear los medios *fisiológicos* que les obligarán á valerse de los *físicos*; los *medios de gobernar* son pues de suyo los mismos para todo linaje de sociedades, determinados, como lo están, por la naturaleza del hombre y por la de todos los objetos que le rodean.

Por consiguiente, cuando hablo de sociedad, de autoridad, de gobierno *espiritual* ó *material*, no se entienda esta distincion con referencia á los *medios*, sino al fin especial que la sociedad se propone conseguir (460). Esto explica la equivocacion de nuestros adversarios.

CXXIII.

UNION DE LAS SOCIEDADES SUBORDINADAS.

La union de las sociedades entre sí produjo en los dos últimos siglos sérias dificultades en aquellas cabezas sistemáticas que, sin consultar los *hechos*, establecen *a priori* tipos de belleza ideal, segun los cuales se empeñan despues en modelar la naturaleza. Los protestantes, los febronianos, los políticos irreligiosos de todas calañas, acusaban á la Iglesia católica de formar *un Estado dentro de otro*; palabra mágica que donde quiera hizo empuñar las armas contra ella, y logró extraviar á entendimientos que debieran haberse mostrado más cautos. Despues de cuanto he dicho sobre la naturaleza de las sociedades hipotáticas (685 y sig.), ya se comprenderá que las complicadas relaciones de *la Iglesia* y *el Estado* no constituyen ningun fenómeno raro, ni una contradiccion social; por el contrario, son un hecho frecuentísimo, observado siempre que hay complicacion de *fines*.

Esta union social, resultado inevitable de la naturaleza, no es un hecho singular ni extraordinario; varias veces he mencionado la liga anseática (*a*). La Ansa era á un mismo tiempo *un cuerpo*

(*a*) He aquí su historia, tomada del *Dictionnaire historique et geographique*, edit. de Bruxelles. «Ciudades *anseáticas hansestate* (del aleman *hansen*, unirse). Dáse actualmente este nombre á tres ciudades libres de Alemania: Hamburgo, Brema y Lubeck, únicas que han continuado formando parte de la antigua liga anseática. La *ansa*, ó liga anseática, tuvo orígen á mediados del siglo XIII (1241), por medio del tratado ajustado entre Hamburgo y Lubeck, con el objeto de proteger su comercio contra los bandidos y piratas del Báltico, y defender sus franquicias contra los príncipes vecinos. Las ventajas producidas por esta union, muy luego indujeron á gran número de ciudades á formar parte de ella. A Hamburgo y Lubeck uniéronse Brema, Colonia, Brunswick, Dantzick, Amsterdam, Dordrecht, Deventer, Kampen, etc. Celebrábanse las asambleas en Lubeck, bajo la presidencia del primer burgomaestre de dicha ciudad. Se establecieron cuatro grandes depósitos ó factorías: Lóndres, Bergen,

existente por sí mismo, y *una union de sociedades pertenecientes á diferentes Estados* de Europa. Bajo este último aspecto, todas sus ciudades, *en cuanto no se relacionan con el comercio*, reconocian la autoridad suprema de la nacion, y como casi todas *formaban parte de la gran Confederacion Germánica* en calidad de Estados mediatos ó inmediatos, ó de ciudades libres é imperiales con voz en la Dieta, cumplian con las leyes de los emperadores de Alemania, los cuales por su parte los garantizaban el goce de sus privilegios (*a*).

Como miembro de la liga anseática, era gobernada cada ciu-

Novogorod y Brujas; pero esta última fué trasladada despues á Amberes. Esta sociedad, que se extendia por todo el Norte de Alemania y los Países Bajos, gozó durante siglos de gran crédito, y amontonó considerables riquezas: disponia de escuadras que en su nombre hacian la guerra. El esplendor de Brujas y de Amberes corresponden á la prosperidad de dicha asociacion; pero el descubrimiento de América y la extension que tomó el comercio marítimo la hicieron decaer rápidamente, y ya á mediados del siglo XVII vióse casi reducida á las tres ciudades que hoy todavia la componen.

(*a*) El *Diccionario de historia y geografía* describe en estos términos la constitucion política del imperio de Alemania: «El imperio de Alemania fué en tiempo de los Carlovingios monarquía hereditaria. Cuando, despues de ellos, se hizo electivo el poder, concurrieron primero á la eleccion seis naciones que componian el cuerpo germánico (francos, suevos, bávaros, sajones, lotaringios, y frisones). Algun tiempo despues perteneció sólo á los príncipes ó grandes feudatarios (1156); y más tarde concentróse, primero por el uso y despues por ley formal (Bula de oro, 1356) en manos de siete electores. Al ceñir su corona el emperador, firmaba una capitulacion que establecia y limitaba sus derechos, los cuales consistian: 1.°, en el poder legislativo que ejercia el emperador juntamente con los Estados; 2.°, en el poder supremo judicial; 3.°, en el poder supremo en materia de feudos; 4.° finalmente, en el de conceder privilegios. Debia convocar los Estados generales ó la Dieta, no sólo para hacer leyes sino para los demas asuntos generales del imperio, para declarar la guerra ó ajustar la paz, y para enviar ó recibir embajadores. Debia tambien pedir su consentimiento cuando se tratase de la colacion de beneficios ó de importantes feudos, y especialmente para los impuestos, que ordinariamente se componian: 1.° de las *precaria* ó usufructuarios, indemnizacion aprobada para el servicio del imperio, la conservacion de la cámara imperial, los haberes del ejército, y la defensa del territorio; 2.° de los dominios; 3.° de los derechos de regalía; 4.° de las servidumbres. Los asuntos se trataban en tres colegios: el de los príncipes electores, el de los príncipes y el de las ciudades imperiales. Cada uno de ellos deliberaba separadamente, y se necesitaba la unanimidad de sus votos para dar fuerza legal á sus disposiciones, que tomaban entónces el nombre de *recés* del imperio. No obstante, cuando las ciudades imperiales no accedian á las proposiciones de los otros dos colegios, todo se reducia á extender un acta, pero sin que esto produjese otras consecuencias.

dad por un cuerpo de senadores escogidos entre las familias más nobles ó entre los comerciantes más opulentos: hallábanse estos encargados de los intereses comerciales, y auxiliados por un consejo de jefes ó maestros de artes y oficios, que representaban á todas las profesiones. Estaba dividido el gobierno de la asociacion en muchos círculos, cuyo centro se hallaba en una de las ciudades más importantes. Lubeck era en cierta manera la capital, puesto que allí residia de ordinario la administracion superior y el depósito de los archivos públicos, que allí se conservan aun en nuestros dias. Durante mucho tiempo sólo hubo tres de estos círculos, establecidos en Lubeck, Amburgo y Magdeburgo; pero despues del tratado de 1450, las ciudades comerciales tuvieson ademas por centros á Munster y Brunswick, Deventer, Wezel y Paderborn. Por último quedaron reducidos á cuatro: Lubeck y Colonia, Brunswick y Dantzik.

Residia la autoridad superior en un congreso compuesto de diferentes ciudades: era cargo suyo resolver los asuntos públicos y particulares; discutir y promulgar leyes; fijar la matrícula ó cuota de cada Estado para atender á los gastos ordinarios; votar los impuestos extraordinarios; equipar las escuadras y nombrar almirantes; finalmente, entablar relaciones con las naciones extranjeras.» (*Enciclopedia*, palabra *anseática.*)

Aquí vemos, pues, en el imperio, una sociedad *comercial* independiente en lo que concierne al *comercio*, que es su objeto particular, y dependiente respecto del órden político, objeto de la Confederacion Germánica: hecho que admiran los publicistas modernos, y una de las maravillas de la Edad Media, tan fecunda en prodigios de todo linaje. ¿Se atreverán á decir los políticos sistemáticos que esto fué una monstruosidad, un mal para el imperio? Pues yo les rogaria que meditasen bien que este cargo, desvanecido por numerosos publicistas, es un nuevo testimonio del espíritu sistemático que les impulsa. No se trata aquí de decidir si el imperio realizó el ideal de la perfeccion: si se le puede considerar como *justa consecuencia de hechos anteriores*, fué bastante perfecto (444 y sig.), pues tal es la verdadera base de todas las perfecciones políticas (552 y 1052); y bajo este concepto, la liga anseática es indudablemente una de las sociedades á las cuales pueden hacerse ménos cargos.

Si una sociedad de comerciantes pudo disfrutar de independencia comercial, ¿por qué mirar como crímen la independencia

espiritual de una sociedad espiritual, sobre todo cuando esta surge *naturalmente de hechos* establecidos *segun todas las reglas de justicia*?—Esta complicacion, se me dice, será siempre un obstáculo para los gobernantes, y una rémora para el cumplimiento de sus órdenes.—Distingo: Si los gobernantes dictan leyes justas, nunca deben temer á este obstáculo (*a*); porque un gobierno espiritual, sólo *en la justicia* puede sólidamente establecerse (LXXIII). Podrá suceder que se oponga á medidas *arbitrarias é injustas*, ciertísimo; pero esto precisamente es lo que lleva á su colmo la perfeccion social (1036 y sig.). ¿Y qué otra cosa se exige en nuestros dias de las ciencias sociales? ¿Á qué tienden las formas constitucionales, tan ponderadas por sus partidarios? ¿Con qué otro objeto se quisiera establecer en el Estado las siete sociedades independientes de Ahrens (CX)?

La Iglesia, pues, no deberia ser ya combatida con ese cargo de que es *un Estado dentro de otro Estado*, puesto que los herederos de la Reforma enseñan, como de costumbre, justamente lo contrario que sus antecesores (XCIX). Miéntras Grocio, Burlamacchi y los demas de sus ideas sostienen que un Estado dentro de otro es cosa monstruosa, responden los modernos que lo monstruoso es ver uno que no encierre por lo ménos seis ó siete. La Iglesia, digo, no deberia temer ya este cargo, si el furor de las pasiones y los extravíos del entendimiento fuesen alguna vez consecuentes consigo mismos.

CXXIV.

INFLUENCIA DEL PAPA EN LA CRISTIANDAD.

Por no haber fijado su atencion los protestantes en esta necesidad que surge de la naturaleza misma de las cosas, declamaron en el pasado siglo contra *la influencia del soberano extranjero* que en los Estados católicos dirige los asuntos eclesiásticos, nombra obispos, corrige abusos, etc. Debian haber tenido presente, que este *extranjero* es para los príncipes católicos el Padre Santo,

(*a*) Á no ser que se quiera ver en todos los derechos obstáculos é impedimentos; porque en este caso, deberia proscribirse hasta el que tienen los miembros de una sociedad á la *proteccion* á que se acogen.

y que un padre no sólo no es extranjero para sus hijos, sino que está obligado á influir en su proceder. Los príncipes católicos creen, por tanto, que cuando interviene el Papa en sus Estados para mantener en ellos el Catolicismo, obra como padre, no como extranjero. Harán mal, segun Vatel, en no seguir su propia razon independiente, ó lo que es igual, en ser católicos; pero toda vez que no se tienen por infalibles, como los protestantes, no pueden ser censurados por someter su conducta moral al que consideran como juez infalible de la verdad y norma de las costumbres.

Los filósofos, en este punto se hacen eco de los protestantes, cuyas preocupaciones han heredado. Romagnosi (*a*), en sus *Instituciones de filosofía civil*, se desata en invectivas contra la omnipotencia con que, en sus *decreta urbi et orbi*, pretenden los Papas que una ley promulgada en Roma sea guardada y cumplida en todas las naciones católicas. Romagnosi no pára mientes en que estas publicaciones se dirigen á la sociedad católica, que tiene toda la tierra por patria, y para la cual no hay países extranjeros. Roma está en correspondencia con toda la sociedad cristiana, y envia mensajes contínuos á donde quiera que la fuerza no intercepte las comunicaciones; siendo por tanto moralmente imposible que las naciones comprendidas en la unidad católica no tengan conocimiento de los decretos concernientes á los fieles, una vez publicados en Roma. En cuanto á los Estados en cuyas fronteras se hallan apostadas la herejía ó la iniquidad para impedir la entrada de estas Bulas, la Iglesia, que no recurre á la fuerza de las armas para introducirlas en ellos, ¿deberá consentir que la rebelion se autorice con el pretexto de una ignorancia de que la misma rebelion es causante? ¿Existe sociedad alguna en que á los rebeldes se les declare exentos de cumplir con leyes cuya publicacion impidan ellos mismos?

En la leccion III de la *Civilizacion francesa*, p. 152, atribuye Guizot el poder de los Papas *á la tradicion universalmente admitida de que son sucesores de San Pedro*; pero luego, en la XIX, nos dice que el obispo de Roma, erigido en príncipe poderoso por la permanencia de los emperadores en Constantinopla, adquirió en tiempo de Pipino grande influencia en Francia, con motivo de la conversion de Alemania. Mucho tiempo ántes de Pipino, Valentiniano III habia reconocido en la Sede de Roma una supre-

(*a*) *Instit. civ. philos.*, lib. V, p. 302

macía de jurisdiccion espiritual casi absoluta, por causa de un obispo de las Galias. (Hallam, *Europa en la Edad Media*, c. VII, p. 236—V. Hurter, Stork, Leo, etc.) Mucho tiempo ántes de los siglos VII, VI y V, cuando los emperadores de Constantinopla no habian renunciado aún su poder en favor de los obispos de Roma ni Pipino se habia aliado con ellos, decia de los Pontífices romanos un obispo de las Galias: *Ad hanc* (Romanam ecclesiam) PROPTER POTENTIOREM PRINCIPALITATEM *necesse est omnem convenire ecclesiam*. S. Irenæi Lugdunensis. *Adv. hæreses*, lib. III, cap. 3. (V. los *Teólogos católicos*, la nota LXXIV, los presbíteros Fager y Gosselin, *sobre el poder de los Papas*, y la *Defensa de la Iglesia contra los errores* históricos de Guizot, Agustin y Amadeo Thierry, Michelet, Ampère, Quinet, Faurel, Aimé Martin, etc., por el presbítero Gorini.)

CXXV.

LA IGLESIA NO ES UN GOBIERNO TEMPORAL.

De lo dicho en el texto resulta: 1.°, que la Iglesia no tiene *per se* competencia para ordenar directamente ni para tutelar los derechos de sucesion, los contratos, etc., por cuanto no son necesarias *per se* estas prerogativas al fin que la es propio. Pero si una ley política estableciese respecto de esas materias leyes, por su naturaleza injustas ú hostiles á los intereses espirituales, la Iglesia tendrá derecho para *declararlas ilícitas*; y quien la reconozca por maestra de la verdad, está obligado á obedecerla: resulta tambien, 2.°, un criterio para saber cuándo la intervencion de la Iglesia en los asuntos temporales pertenece á la esfera eclesiástica. Por ejemplo, las leyes que la Iglesia da para defender la independencia é integridad del ministerio sacerdotal, son leyes eclesiásticas; pero las disposiciones tomadas por el Sumo Pontífice para asegurar la existencia y felicidad de los Estados romanos, son leyes *políticas*, como lo fueron muchas de las que en otros tiempos dictaron los Papas respecto de asuntos de órden temporal, cuando eran jefes de la etnarquía cristiana.

CXXVI.

SOBRE CIERTO LINAJE DE IMPARCIALIDAD.

Debemos andar muy precavidos contra una manera de cortesía de ciertos autores, cuya condescendencia y *concesiones* pudieran pasar por *imparcialidad*. Desde que el escepticismo desmoralizó á Europa, la verdad y el error se ven citados ante su tribunal como dos *partes* litigantes, sin que á favor de ninguna de ellas den estos *imparciales* por ganado el pleito. De esta manera viene á proclamarse como verdadera base de justicia el ingenioso juicio de Salomon, presentando cual fallo inapelable el pronunciado por aquel sabio Rey, y tomándole como medio para descubrir la verdad. Resulta de aquí que, por ejemplo, en la gran contienda entre la Iglesia y los protestantes, se cree obrar con imparcialidad severa cuando alternativamente se censura ora á la una, ora á los otros.

A los lectores bien hallados con este sistema, gustarán indudablemente obras como la *Historia de la civilizacion* de Francia y de Europa, y ni aun se tomarán el trabajo de averiguar si la Iglesia cometió las faltas que Guizot le atribuye, por más que en otros pasajes el mismo Guizot la dé la razon. Y es que este autor *se da como imparcial*; especie de carta blanca con la cual pueden pasar sin impedimento todos los asertos, por falsos que sean.—En un tiempo, dicen estos imparciales, en que tan liberal se manifiesta la Reforma en materia de retractaciones y contradicciones, ¿puede ménos de convenir que la Iglesia haga al espíritu del mundo *la gracia de alguna concesion*?—Y la Iglesia les responde: yo no rindo homenaje sino á la verdad.

CXXVII.

ORGANISMO LEGISLATIVO Y DELIBERATIVO DE LA IGLESIA.

El problema que su Legislador divino se propuso resolver (hablo *humanamente*) era el siguiente: *en una sociedad de hombres destinada á extenderse por toda la tierra, organizar un cuerpo ó poder* COGNOSCITIVO (1047 y sig.), *y organizarlo de modo que tu-*

viese VOLUNTAD *y* POSIBILIDAD *de conocer la verdad*, *tanto respecto de su* FIN ÚLTIMO (1066), que es dirigir las almas hácia la felicidad eterna, siguiendo la doctrina del Salvador, *como en lo tocante á su fin próximo* (1069), que es ordenar con este objeto las relaciones exteriores de los fieles, *en lo que atañe á las actuales necesidades de sus miembros*, (órden espiritual y temporal, y defensa de entrambos), y al efecto, *unir con la mayor obediencia y sumision la libertad más lata en el consejo.* (1063 y sig.) «En la sociedad de la Iglesia se combinan la autoridad y libertad con perfecta armonía: vése en ella, junto con la unidad más sólida, la mayor variedad; y la libertad no puede degenerar allí en licencia, ni la autoridad en despotismo. (Gioberti, *Introd.*, t. II, p. 213.)

Para resolver este problema, era necesario formar las personas y organizar sus mútuas relaciones. (1061 y sig.) Requeríanse en las personas las luces y rectitud necesarias para preservarlas de los extravíos de las pasiones y de los yerros de la ignorancia (1037). ¿Cuáles fueron los medios que con este objeto empleó el Fundador del Cristianismo? Veámoslos en la legislacion por Él mismo establecida, y en las disposiciones que con arreglo á ella dictó la Iglesia. No me refiero ahora á aquellos hombres extraordinarios preparados por Él para su mision divina, sino únicamente á *la educacion política* establecida por la constitucion misma de la Iglesia, y considerada como efecto *natural* de las relaciones sociales y no de las virtudes ni méritos *personales* del Maestro ni de los discípulos (1061). Para que el cuerpo *deliberante* tenga las luces necesarias, el Señor le elige entre los mismos que han de predicar y comunicar la verdad á todas las naciones, venciendo la oposicion de numerosos y doctos enemigos: cargo que *naturalmente* exige profunda ciencia. Pero como la inteligencia y el saber no se heredan (547), el celibato impedirá que la representacion de esta sociedad pierda esa capacidad haciéndose hereditaria. La ciencia, sin embargo, no da más que *teorías*, y para conocer los intereses sociales, se necesita *práctica*: el poder deliberante, pues, se confiará ante todo á los encargados por su ministerio episcopal de la direccion de las conciencias y del *gobierno* de los negocios. Finalmente, para que *todas* las clases de la sociedad puedan tener representados en ella sus intereses, ninguna será excluida de *la elegibilidad* (el estado eclesiástico, en efecto, se pondrá *al alcance* de cuantos de él se hagan dignos), y á todos los representantes se encomendará el cargo especial de

acudir en auxilio de los desgraciados. (Ademas de los socorros que deben suministrarles los Obispos y los Párrocos, todos los bienes de la Iglesia quedan afectos á cumplir esta carga.) El soberano elegido por el cuerpo de estos representantes públicos, reunirá las cualidades que dan la ciencia y la experiencia, y se distinguirá generalmente por sus conocimientos y sabiduría.

Con las luces habia que juntar la virtud, el dominio sobre las pasiones más fuertes y contrarias al espíritu social, primera de las cuales es el *interes*, excitado principalmente por el lujo del individuo y por las necesidades de la familia; pues el celibato ofrece tambien aquí la ventaja de disminuir las necesidades del dia presente, y los afanes para el porvenir. Ademas, la profesion de una vida retirada, de estudio y de piedad; las leyes suntuarias (757) de la Iglesia, que prohiben á sus ministros ostentacion y regalo; la incapacidad de testar en lo tocante á bienes eclesiásticos, y otras mil disposiciones semejantes, tienden *naturalmente* á producir un desinteres, garantizado no sólo por la educacion eclesiástica y religiosa, sino por *la opinion* que vitupera al clérigo *enriquecido*, y por la vigilancia *gerárquica* ejercida para mantener el cumplimiento de las leyes. Digo que tales disposiciones *tienden* á producir este resultado, porque no es dado á sociedad alguna de hombres alcanzarlo en todo y por todo, y el colmo de la perfeccion consiste para toda sociedad terrena (310) en tender *constantemente* á este fin, para llegar á él *ordinariamente*. Pues nadie podrá negar que por regla general, las leyes eclesiásticas elevan, á los ministros de la Iglesia á una virtud poco comun. Compáreseles con la generalidad de los hombres del mundo; compárese á los Sumos Pontífices con los reyes, á sus ministros y empleados con los de los demas Estados, y de seguro nada perderán en la comparacion. Una sola observacion haré sobre esto, y es que cualquiera de los defectos más ordinarios en cualquiera de las profesiones seculares, bastaria para que un individuo del clero perdiese su reputacion; y en cuanto á los Papas, ese *nepotismo*, por ejemplo, de que tanto se les ha acusado, seria enaltecido como virtud en cualquiera otro soberano.

Muy superior debe ser por tanto á las demas esa sociedad gobernante, en la cual se considera defecto una virtud ordinaria. Si esta superioridad es todavía menor de lo que *debiera* serlo (1142), cúlpese sólo á la flaqueza del hombre, que es el sujeto á quien están aplicadas las formas orgánicas; así y todo no obsta

para que, comparada con las demas organizaciones sociales, la sociedad religiosa ofrezca un modelo al que ninguna otra llega. Tal vez diga el católico que aquí obra interiormente la gracia, lo cual es ciertísimo; pero la obra de la gracia es perfeccionar la naturaleza, no destruirla; luego bien puede decirse que la hace perfecta por la especial fuerza que la comunica. ¿Podrá explicar el incrédulo, para quien nada significa la gracia, este fenómeno de una sociedad cuyo gobierno reune hace diez y ocho siglos cuanto más *recto* é *ilustrado* haya podido verse nunca en todas las demas sociedades contemporáneas, sin confesar que sus instituciones orgánicas encierran un gérmen de perfeccion que hasta el dia ninguna otra ha llegado á imitar?

Tal es el influjo de la constitucion eclesiástica para formar las personas. Formadas ya estas, preciso fué establecer entre ellas y la multitud relaciones que les facilitasen el conocimiento de sus tres órdenes de necesidades, de manera que pudiesen representarlas fielmente sin alterar la comun tranquilidad (1071). Que los eclesiásticos conocen menudamente las necesidades morales y materiales de los fieles, y los peligros á que estos se hallan expuestos, cosa es tan evidente, que más bien que demostrarla, se necesita defenderlos del cargo de mezclarse en ello demasiado. Salidos del seno de la muchedumbre, y viviendo entre ella, tienen los sacerdotes con el pueblo mancomunidad de intereses, y casi nunca les es posible estar de tal modo absorbidos por el espíritu y los intereses sagrados, que de todo punto ignoren lo que por fuera sucede. Únanse á estas comunicaciones exteriores las del fuero interno, mucho más íntimas, y se verá que necesariamente han de tener mayor conocimiento que nadie de todas las necesidades, por medio de la *inspeccion* (*a*).

¿Pero representará el clero con fidelidad y eficacia estos intereses que tan bien conoce? Este resultado depende, sobre todo, de la conciencia de los representantes y de la lucha de los intereses mismos. (1135 y sig.) Acabo de hablar de la conciencia de los mi-

---

(*a*) Hijos del pueblo, viviendo con el pueblo, sin dejar de pertenecer á él y estar con él, al paso que saben mostrarse grandes con los grandes, los ministros de la Iglesia tienen iguales intereses que el pueblo y no los pierden de vista. «Desde la miserable vivienda del siervo, hasta el palacio del rey, el clero se asocia á todas las condiciones humanas. Hubo entre clero y pueblo una igualdad de suerte que atenuó el mal de la separacion de gobernantes y gobernados» (Guizot, *Civ. europ.* lec. VI, p. 54.)

nistros de la Iglesia, y debo decir una palabra de la lucha de los intereses, considerándola respecto del pueblo, del clero y del soberano. Si el pueblo llega á perder la fe, no amará ni obedecerá al soberano ni al clero, pues los intereses legítimos de estos no tienen apoyo más firme que la fe del pueblo. Pero al mismo tiempo y con el acto mismo que los sacerdotes inspiran sentimientos religiosos y morales, forman todo un pueblo de rigorosos censores, cuyo secreto disgusto ó desembozada crítica, apénas les tolerarán la menor falta en el cumplimiento de sus deberes. La *santidad* del clero es, por consiguiente, interes natural del pueblo, ni más ni ménos que la religiosidad del pueblo garantiza naturalmente los intereses del clero.

En su historia de la *Civilizacion francesa*, especialmente en las lecciones XII y XIII, discurre Guizot acerca de ese admirable equilibrio de intereses morales y materiales, pero en un sentido cuyo objeto es pintarle como política de circunstancias y de constantes vaivenes, en vez de hacer resaltar sus benéficos resultados para las costumbres del clero, y por ende, del pueblo.

Los ministros de la Iglesia ocupan diferentes lugares en el órden gerárquico: los que se hallan en las gradas ménos elevadas, vénse mezclados más bien con los intereses del pueblo que con los de la gerarquía: por cuya razon consideran como interes propio constituirse en representantes de la democracia, cuando su conciencia se lo permita ó se lo exija. «La Iglesia era la sociedad más popular, más al alcance de todos los talentos; de aquí su poder» (Guizot, lec. III, p. 48). Pero ¿serán atendidas estas advertencias? La gerarquía superior, el episcopalo, no se halla concentrado y aislado en una capital única, como los grandes en una corte; si no que está extendido en el cuerpo entero de la Iglesia, de manera que participa más de las influencias que proceden de todos los diferentes puntos, que de las que sólo parten del centro; y en este concepto ofrece alguna analogía con aquel cuerpo de barones de la Edad Media, que fueron barrera levantada contra las demasías del poder y medio de accion para el legítimo ejercicio de la autoridad.

Pero ¿no podrá suceder que el episcopado se insubordine en breve contra el jefe supremo de la gerarquía, si este no le aparta de las influencias del principio democrático? De ninguna manera: si el interes local impide que se rebaje el episcopado á los ojos de

su jefe, el hallarse unido á él es para los Obispos condicion *esencial* de existencia: está pues en el interes del Obispo la firme adhesion á la unidad católica, si no quiere perder su existencia gerárquica; porque no ignora que, al hacerse cismático, perderia todo poder sobre su grey diocesana. El mismo interes, por consiguiente, que le obliga á representar en pro de su pueblo, le obliga al mismo tiempo á respetar á su jefe.

Pero situado este, se dirá, á inmensa distancia de los pueblos fieles, nada podrá ver ni oir sino por conducto del clero nacional: luego cuando quiera que un interes nacional se halle en oposicion con el bien comun, corre riesgo de ser engañado por los mismos órganos de su conocimiento político.

Doy por aceptada, si así lo quereis, esta hipótesis, injuriosa para el episcopado católico, para las sublimes virtudes que siempre le distinguieron, é imposible ademas por la necesidad misma en que están de comunicar á toda hora con el Jefe de la Iglesia; pero ¿no tiene este á su inmediato servicio, ademas de los Obispos con quienes comparte el poder, numerosas corporaciones de ministros, cuya existencia separada del mundo les constituye en familias separadas, con intereses distintos é independientes de los del clero nacional? *Centralizados* aquellos intereses en la capital del Catolicismo, dichos ministros mantienen constantemente las comunicaciones independientes de las varias naciones, no pudiendo conspirar en daño de la unidad católica sin perderse. Hé aquí cómo, unidos por el sólo interes de defender la verdad y la moral, los dos órdenes del clero secular y regular se hallarian pronto divididos si, desviándose del fin comun, intentase alguno de ellos difundir errores ó suscitar un cisma.

A este contraste de los intereses de los pueblos y de los ministros, así secundarios como de primer órden, agréguense ahora tantos otros medios como la honradez, la fe y la conciencia suministran á la accion de la Iglesia, y se verá cuán eficaz debe ser su organizacion política para *representar*, y *representar verdaderamente*, y *representar pacíficamente*, que son las tres condiciones (1071) necesarias para la buena organizacion de un cuerpo deliberativo. La admirable perfeccion de este organismo de la Iglesia ha arrancado á Bentham una confesion, que si en sus labios es una blasfemia, no por eso deja de ser honrosísima para la organizacion de la Iglesia, mirada tan sólo por el aspecto de la política humana. «La gerarquía, dice, es *esencialmente* conspi-

radora;» lo cual, traducido en lenguaje cristiano, quiere decir, que por la índole misma de su organizacion, no puede ménos de tener unidad. Separada, por ejemplo, la Iglesia anglicana del cuerpo vivo de Jesucristo, no es sino un cadáver de dicha unidad, sin más fuerzas que las del interes material; por eso ha bastado el trascurso de dos siglos para que se venga abajo disuelta y arruinada, miéntras el cuerpo de la Iglesia católicavive al cabo de diez y ocho siglos, con nueva fuerza y lozanía.

Tiene, pues, la Iglesia para *conocer*, y lo tiene en virtud de su constitucion misma, *verdad*, *libertad* y *subordinacion* admirables: admirables por su eficacia para aleccionar al hombre, y admirables por el sistema de combinar diversos intereses para obtener *representacion veraz*, *libre* y *moderada*. Esto pudiera yo demostrarlo aún con mayor evidencia, si llamase la atencion sobre los acuerdos de la Iglesia en las reuniones que, bajo diferentes formas, convoca *cuando libremente se gobierna*, en los sínodos diocesanos, en los concilios provinciales, nacionales ó ecuménicos (*a*), en las diferentes *inspecciones* hechas por medio de los pastores ordinarios y de los legados extraordinarios, y en todos los vínculos de las asociaciones piadosas, de las congregaciones, etc.

Esta perfeccion en la facultad de *conocer*, tenia naturalmente que perfeccionar el poder *legislativo*; por eso nada tienen de sorprendentes los elogios que á la legislacion de la Iglesia tributan los autores ménos ortodoxos (*b*). No me detendré más en este punto, pues que, prescindiendo de su evidencia, tendria el inconveniente de arrastrarme á inútiles escursiones en terreno de órden *político*, y sólo designaré un hecho, el cual es ese constante apego de la Iglesia á las antiguas leyes y al *lenguaje antiguo*.

Si la prudencia natural exige gran cautela en materia de cambios de legislacion (1084), ¡cuánta mesura no será necesaria tratándose de una sociedad que abarca en su seno toda la extension

---

(*a*) Permítaseme citar el Concilio de Trento, pues no puede leerse su historia en Pallavicini, sin maravillarse de la libertad de los Padres; la cual algunas veces aparece tan grande, que el autor duda si calificarla de licencia. Y es que la Iglesia está organizada con tal fuerza, que no debe temer á ninguna observacion.

(*b*) He visto los elogios de los Sres. Villemain y Bentham (806, 829): Guizot la elogia igualmente, (*Hist. de la Civ. Europ.*, p. 35), y aunque comprende en este elogio al derecho romano, más adelante lo separa enteramente, y atribuye á la Iglesia la filosofía del código visigodo. Los sansimonianos la tributan mayores elogios al exponer su doctrina.

de la tierra! Considérese la variedad de pueblos, de circunstancias, de intereses, de siglos, etc., y se verá los riesgos que se corren al cambiar una sola sílaba en la legislacion de la Iglesia. Y si ademas se reflexiona que lo obtenido por un solo pueblo, pueden reclamarlo todos los demas, se comprenderá cuánto tiene de prudente, aun en las leyes disciplinarias, la aversion conque mira la Iglesia un *progresismo* indiscreto, que atento sólo á reparar los defectos del dia presente, nada se curase de los peligros futuros; y se verá, que las supuestas *lentitudes de la córte romana* son pasos de gigante, si se toman en cuenta la extension y duracion del género humano, á cuyo bien van dispuestos y encaminados todos sus actos.

La consideracion misma de la *universalidad* esencial á la Iglesia en el trascurso de los siglos y en la extension del globo, nos hará comprender la importancia que para ella tiene la lengua *universal*. Sabido es cuán encarnizadamente han conspirado los enemigos del nombre cristiano para que desapareciese de la instruccion pública la enseñanza del latin; pero no son igualmente conocidas las causas de este ensañamiento. Hélas aquí, por confesion de nuestros mismos adversarios. «La lengua latina, que tan importante lugar ocupó en los pasados tiempos, es hoy objeto de numerosas discusiones, y las cuales serán interminables, si se examinan, como es debido, las causas y orígen de dicha enseñanza. Hallábanse los pueblos europeos de la Edad Media extremadamente divididos en lo tocante á lo temporal, miéntras que por el contrario, íntimamente unidos respecto de lo espiritual, formaban la sociedad más fuerte que haya podido imaginarse ni existir. La vasta comunion cristiana se hallaba representada y dirigida por un cuerpo en que se concentraba todo el saber de aquella época, y se extendia por todos los puntos de Europa, obrando en todo y por todo de idéntica manera. La unidad de este cuerpo, consecuencia de la unidad de amor, de actividad y de doctrina, tenia, entre otras condiciones exteriores de existencia, la unidad de idioma... Era la lengua latina como el idioma nacional del clero católico, lazo perpétuo de sus miembros dispersos por toda la superficie del mundo cristiano: ella fué la que unió los trabajos intelectuales de la Edad Media... En el siglo XVI fué atacada la unidad de lengua al mismo tiempo que la unidad católica; y así tenia que suceder, pues siendo la unidad de lengua y de doctrina un mismo hecho, mirado por diferentes aspectos, los primeres re-

formadores, por una manera de instinto conocieron que así debian obrar... Rota una vez la unidad de doctrina, quebróse tambien en breve la de lenguaje; poco á poco cayó en desuso el latin, y há ya mucho tiempo que las ciencias, con raras excepciones, hablan la lengua del pueblo.

«Por lo que acabo de decir se ve, que la cuestion de si conviene enseñar el latin ha sido resuelta en dos palabras. Miéntras en Europa fué el latin la lengua de los sabios y moralistas, ó lo que es igual, del clero, se tuvo por imprescindible necesidad para este el aprenderla; pero hoy, que no son ya de moda los tratados en latin... su estudio ha perdido toda importancia, y hasta se ha hecho perjudicial (*a*).»

No podria yo encarecer mejor la verdad de las anteriores observaciones, que añadiendo á la última el siguiente ligero correctivo: miéntras el latin sea la lengua de la Iglesia, y los católicos veneren en los Santos Padres las vías de la tradicion apostólica y divina; miéntras se les trasmita auténticamente la palabra divina en dicho idioma por la Vulgata, el sabio católico necesitará aprender el latin, si quiere comprender las doctrinas que considera como preciadísimo depósito de todas las verdades; pero aquellos para quienes *ha pasado la moda* de la verdad católica, no se curarán de conocerla; y los que quisieran abolirla ó negarla, querrán dar al traste con ella: tal es la verdadera causa de haber desaparecido de los estudios elementales el latin. Cierta indiferencia, cierto resfriamiento de fe y de caridad impiden á los católicos ver la importancia que para ellos tiene el mantener relaciones más íntimas con la Iglesia *madre*, y por eso olvidan su lengua *materna*: el deseo de quebrantar la unidad, hace que los incrédulos trabajen por relegar al recinto del templo ese idioma que vive tan sólo para narrar las maravillas y recordar los hechos del Dios Salvador.

Fáciles de comprender son, pues, las causas que han movido á la Iglesia á conservar con tanto esmero la lengua que habló en su cuna. Una Iglesia que abarca todos los pueblos, necesita una lengua universal; y no debe elegir la de este pueblo con preferencia á la del otro, porque quien prefiere, ofende al postergado. Una Iglesia que ha de vivir hasta la consumacion de los siglos, necesita una lengua que pase por todos ellos sin alteracion, como lo

(*a*) *Doctrine de Saint Simon*, año 1.º, sesion undécima, p. 286.

hacen las lenguas muertas. Una Iglesia que exige *esencialmente* ser gobernada por una *aristocracia* (1456), há menester para sus consejos y discusiones de un idioma que no sea comprendido por el pueblo; pues toda enseñanza sublime es forzosamente para el oido del vulgo manantial de dudas y errores, tanto más dificiles de desarraigar, cuanto más fáciles de nacer; siendo esta, como muy oportunamente dice el conde De Maistre (*de la Iglesia Galica*. c. VI), la poderosísima razon de que la ciencia espiritual hable siempre una lengua sabia. Dejemos á las ciencias físicas el idioma del pueblo que necesita ser dirigido por ellas en las artes, y el cual puede enmendar los errores en que le haga incurrir su estudio, por medio de experimentos palpables. «Fundada la Iglesia católica para amar y creer, no gusta de controversias, y cuando se ve obligada á sostenerlas, quisiera, por lo ménos, que no se mezclase el pueblo en ellas: por eso habla latin, y se dirige sólo á los sabios.»

En resúmen, la Iglesia necesita, humanamente hablando, una lengua *universal*, *inalterable y sabia*; y quien se afana por privarla de ella, combate su unidad: la cristiandad há menester de fácil comunicacion entre el jefe y los ministros: á toda persona instruida deberia causar rubor no entender la lengua sabia, cerrándose así el camino no sólo á las dignidades de la Iglesia, sino tambien á la más íntima comunicacion de afectos con el cuerpo místico que en su idioma propio eleva constantemente al cielo oraciones y acciones de gracias; razon por la cual, los padres de familia católicos deben proporcionar á sus hijos este nuevo lazo con la Iglesia católica. Tales son las razones por qué la lengua de la gerarquía católica deberá siempre *para los católicos* formar parte de una educacion esmerada, pues proscribiendo su estudio, cerrarán á sus hijos la entrada del santuario, y los privarán del íntimo afecto de la sociedad católica. Me direis, quizá, que la Iglesia admite otras lenguas; puesto que el griego, el armenio, el sirio etc., hablan cada cual la suya... Ciertísimo, pero, esas naciones conservan su primitivo idioma, porque para la Iglesia nada hay más sagrado que la antigüedad; no debiendo tampoco causar extrañeza, que en obsequio á una unidad, que no es absolutamente necesaria, renuncie la Iglesia á molestar á los que siguen las huellas de sus antepasados. Pero no se pierda de vista que la perfecta comunicacion de ideas es más difícil en esos pueblos que en los latinos; y téngase en cuenta que, si prudente ha sido respetar

sus diferentes ritos en obsequio de su antigüedad, no lo seria introducir en ellos variedades por medio de innovaciones.

La legislacion de un pueblo católico debe *esencialmente* hallarse en armonía con la de la Iglesia, puesto que la reconoce como maestra de la moral y de la verdad (1481); y siendo así, se ofrecerán mil casos en que para la aplicacion de las leyes políticas tome como guia y norma las de la Iglesia (CXXV). Ahora bien; ¿sería honroso para un magistrado católico verse en la necesidad de recurrir á traductores, y no poder sin ayuda de ellos desempeñar cumplidamente sus cargos? Luego en estos pueblos, no saber el idioma de la gerarquía será, para un católico renunciar no sólo al santuario sino tambien al foro.

Por lo dicho podrá comprenderse la respuesta que merecen los que, en su afan de desterrar el latin de las ecuelas, preguntan, *¿de qué sirve el invertir tres ó cuatro años en el estudio de una lengua muerta?* Debe respondérseles que, aun cuando efectivamente se invirtiera tanto tiempo en dicho estudio, nunca para el católico es lengua muerta la que la Iglesia tiene adoptada para hablar con su Dios; la que le une estrechamente con sus padres; la lengua que dicta leyes á la conciencia, explica y, en caso necesario, corrige los códigos: la lengua que le une con su centro, el Vicario de Jesucristo, y por cuyo medio los fieles de los más remotos países se comunican mutuamente sus pensamientos y afectos (*a*). No, esta lengua sólo tiene de las muertas la invariabilidad, como la sociedad que de ella se sirve. El que aprecia estas ventajas, y quiere enseñar á su hijo los rudimentos de la gramática general en alguna lengua particular, deberá holgarse de que ante todo los aprenda en la lengua de esa sociedad universal, cuyo magisterio le garantiza la verdad y la salvacion. Estas son las poderosas razones porque el latin forma y formará parte de la enseñanza elemental católica: no la belleza, armonía, majestad, concision ó cualquiera otro mérito literario de esa lengua.

En resúmen, el católico que no sabe la lengua latina, puede en cierta manera ser comparado al frances que no supiera la francesa ó al ingles que desconociera la inglesa, pues que como ellos

---

(*a*) *Erat terra labii unius* (Genes) De este modo vuelve el católico á esta sociedad universal primitiva (LIX), destruida por el orgullo del hombre rebelde.

tendria necesidad de intérprete para comprender las palabras de su madre (*a*).

Seguramente con lo dicho no lograremos convencer á los ánimos prevenidos en favor de la *moda*, del *espíritu del siglo, del progreso de las luces* etc.; pero los filósofos que marchan verdaderamente con su siglo, deben aprovecharse de las lecciones de la experiencia que, arrancando de la época de Lutero, llega hasta nuestros dias. Examinad os ruego, imparcialmente las razones de la Iglesia y las confesiones de sus enemigos, y despues decid si puede condenarse á esta madre de todos los fieles á que aprenda y hable en sus oraciones, leyes y enseñanza un idioma extranjero é inconstante.

CXXVIII.

SOBRE EL PODER EJECUTIVO DE LA IGLESIA.

Si los predicadores y directores son *la fuerza ejecutiva* de la Iglesia para gobernar las inteligencias y voluntades de todo el pueblo cristiano, preciso es aplicarles las leyes generales expuestas por mí al hablar de la sociedad política.

La eleccion de los que han de enseñar legítimamente y de oficio, (*canónicamente*, como se dice en lenguaje eclesiástico), pertenecerá *esencialmente* á la autoridad suprema de la Iglesia (1137 y sig.) Así, pues, los Obispos, predicadores naturales del Evangelio, los doctores, los misioneros apostólicos destinados á los pueblos bárbaros, etc., todos deberán recibir de la autoridad suprema eclesiástica su poder inmediato ó mediato, así como su organismo, cuando este no se halle determinado por el orígen mismo de la *asociacion* (1056 y sig., 1059, 1100, etc.), y, finalmente, su subsistencia á expensas de los fondos sociales (1143 y siguiente).

Estos miembros del poder ejecutivo de la Iglesia, comunmente se hallan revestidos (como sucede tambien en el órden político) no sólo del cargo de gobernar y someter las inteligencias á un mismo órden de verdades, sino tambien de una manera de atribu-

(*a*) El haber perdido la Europa sábia del siglo XVI la unidad de lenguaje, viendo poco á poco la lengua latina, universal de la ciencia, reemplazada por la confusion de los lenguajes nacionales, fué un castigo parecido al de Babel. (*Université cathol.* 1846, p. 350.)

cion *militar* para combatir al error y afrontar la defensa de la verdad. Forman, pues, estos miembros la fuerza *política* y *militante* de la Iglesia en el órden espiritual (1211 y sig.), pues la *cívica*, en el foro interno hállase confiada á la conciencia misma del culpable (1467). Considerados como milicia espiritual, deberán estar sometidos á las condiciones naturales de *la fuerza pública* (1218).

El número de estos soldados *voluntarios* formará pues, salvas por supuesto la justicia y la equidad, y junto con la disciplina y órden convenientes, el primer elemento de esta milicia (122 y sig.) destinada á combatir el error y el vicio; y nunca holgará, ni se tendrá por inútil, á no ser por cobardia ó abandono.

Esto es lo que debieran considerar los católicos *sinceros*, á quienes algunas veces asusta el número harto crecido de los soldados de esta milicia: en hecho de verdad, sólo hay aquí que temer la indisciplina ó la ociosidad, enfermedades dañosísimas á toda milicia; pero, miéntras haya campos abandonados, faltos de operarios evangélicos, y pueblos sepultados en las tinieblas de la infidelidad, y flojos á quien sostener, y malvados á quienes convertir, y herejías que impugnar, etc., nunca el ejército espiritual será harto numeroso, como no quiera hacerse aquí una excepcion á la regla general que resulta de *la naturaleza misma* de la sociedad (1217).

Deben añadirse al *número*, *la energía interior* y *el órden exterior* (1106). Cómo se forman el brío y el espíritu militar, Facquinot nos lo dice: «El espíritu militar, que desliga al hombre de su familia para hacerle adoptar otra en que se le imponen rigorosos deberes; ese espíritu que infunde en el hombre una tranquila indiferencia ante los peligros que le aguardan, no puede adquirirlo miéntras permanece en el seno de su familia ó inmediato á ella. Es, pues, preciso alejarle de lugares para él queridos, á fin de que adquiera ese espíritu sin el cual sólo tendrá de soldado el uniforme (*a*). Pero existe un móvil aun más poderoso y con el que todo puede explicarse: me refiero á las doctrinas religiosas, que prometen inmensos y eternos bienes en recompensa de la muerte recibida combatiendo en pro de ellas» (*b*). Y si imposible es sin valerse de estos medios formar el espíritu de la milicia temporal,

(*a*) *Cours d'art militaire*, T. I, p. 27.
(*b*) *Ibid*, p. 81.

destinada á defender el patrio suelo, al cual por sentimiento natural se halla tan fuertemente apegada (945 y sig.), ¿cuánto más necesario no será este cambio de lugar para la milicia espiritual, cuya guerra tiene por teatro el orbe entero? Así pues, las declamaciones de ciertos filántropos contra la necesidad de separarse de sus padres, impuesta por el Evangelio y la Iglesia á sus ministros y á sus frailes; contra la educacion de los mismos en el seno de nuevas y apartadas familias; en fin, contra los graves deberes impuestos al que quiere luchar en defensa de la verdad; esas declamaciones, digo, dan claramente á entender que no se comprenden los cargos de ese ministerio sagrado y militar, ó que se desea dejarles el hábito sólo como distintivo, sin aptitud alguna para empresa tan alta. Si la esperanza de inmensos y eternos bienes es un poderoso móvil, y aun el más poderoso de todos, para llamar soldados á la guerra material, guerra en que tienen tanta parte las esperanzas terrenas, ¿cuánto más necesaria no será tratándose de una milicia que sólo puede prometerse en la tierra padecimientos y desprecio? Pues esta esperanza hay que fortalecerla en la soledad y en el recogimiento de la meditacion; y por eso el *ascetismo* es indispensable para la milicia espiritual.

Ademas del *número* y el *valor*, la perfeccion de un ejército exige *órden* y subordinacion en sus diferentes grados, para convertir todas sus fuerzas en dócil instrumento en manos del jefe del órden social (1230). Esta verdad evidente nos demuestra: 1.°, la necesidad de la primacía del Papa sobre todo el cuerpo del episcopado católico; 2.°, la importancia y sabiduría de esos institutos regulares, cuyos superiores generales rodean el trono pontificio en Roma, y reciben de él órdenes que comunican á los más apartados pueblos; órdenes que han de ser ejecutadas por hombres que esperan bienes inmensos y eternos como recompensa de la muerte á que con su ejecucion se exponen.

El ódio á la primacía del Papa y á los institutos regulares se explica muy bien en cuantos anhelan la ruina del Catolicismo: en efecto, ¿qué medio más eficaz para destruir una sociedad que privar á sus ejércitos de la unidad del mando y de subordinacion? (1137, 2030). Pero el verdadero católico, el que no conspira con los enemigos del *Señor y de su Cristo*, debiera reflexionar sobre la profunda sabiduría del organismo eclesiástico, y de la disciplina impuesta por la Iglesia, y no dar imprudentemente oidos á las blasfemias y sarcasmos de los impíos.

CXXIX.

SOBRE LOS BIENES ECLESIÁSTICOS.

Ciertos hombres, que se llaman católicos, no cesan de quejarse de que «la Iglesia disponga casi exclusivamente de las prelaturas y beneficios; que de ella dependan todas las fundaciones, los legados piadosos para misas, culto divino, vida religiosa y otros; de que las cofradías, congregaciones, capillas y establecimientos religiosos, reciban de ella estatutos y reglamentos; de que altere y modifique la voluntad de los testadores en materias piadosas, etc., cosas todas ellas, dicen los tales, que, *por su naturaleza, pertenecen á la potestad secular* (*a*).» ¿Qué significacion tiene la palabra *secular* para Bonafede? Para mí, *secular* es lo opuesto á la palabra *eclesiástico*; eclesiástico, es en efecto lo que pertenece á la Iglesia, es decir, aquello de que esta debe disponer (1282): pues esta debe disponer de todo lo que conduce á su fin (426), y su fin no es otro que llamar á los hombres á vida ajustada á los preceptos de Jesucristo. (1430 y sig.) Luego todo lo que los hombres emplean *directamente* con este fin, es decir, para vivir segun estos preceptos, debe considerarse *naturalmente* como *eclesiástico* y no como *secular* (*b*). Dígame Bonafede si la sociedad política natural necesita para su fin (garantizar los bienes temporales), si necesita, digo, *misas*, *procesiones*, *cofradías*, etc., etc. En realidad de verdad, seria esta una hipótesis nueva enteramente en el derecho social. Y si estas instituciones están ordenadas al fin de la sociedad que se llama *Iglesia católica*, no sé con qué derecho ni lógica pueda decir, no ya un católico, sino un hombre racional, que no son *eclesiásticas*. Algun incrédulo ó hereje podrá sin duda califi-

---

(*a*) (Su legati, etc., *Memoire di Antonio Bonafede.*) Esta obra condenada por decreto de la Congregacion del Indice, de 5 de Abril de 1842, compara á la Iglesia de Sicilia con la secta anglicana, y el privilegio obtenido por los monarcas normandos con las sangrientas usurpaciones de Enrique VIII. Pero su autor se retractó, como nos lo demuestra el decreto del Indice de 20 de Junio de 1844 inserto en los *Anales de De Luca,* tomo XIX, p. 94.

(*b*) La Iglesia podrá ceder á los seglares la administracion (caso presentado en Sicilia) ó aun la posesion: 1.º porque se halla naturalmente encargada de disponer lo que conduce á su fin; 2.º porque los legítimos poseedores de estos bienes dieron legítimamente posesion de ellos á la Iglesia,

car de insensatos á los católicos, y decirles que se dejan embaucar del Papa hasta el punto de considerarle como á Vicario de Jesucristo; podrá llamar insensatos á los soberanos que quieran formar parte de la Iglesia (1422), obligándose de este modo á contribuir al bien comun de la *cristiandad* y de la Iglesia misma; pero decir que esta sociedad, así reconocida, no tiene *por naturaleza* el derecho de recibir bienes, y que si los recibe no puede disponer de ellos, ó que lo recibido y empleado por ella no le pertenece, por ser bienes ajenos, y que estos son más bien seculares que eclesiásticos, deducciones son todas ellas un tanto extrañas, cuando ménos, y prueban que ciertos hombres que apoyan sus doctrinas en la *naturaleza* de la sociedad, la han estudiado muy poco.

La gran razon en que se fundan los políticos para afanarse en privar á la Iglesia del derecho de poseer y administrar, consiste en el temor de que el dia ménos pensado se la vea dueña de todo el globo; porque siempre podrá adquirir más y más, y nunca, merced á las *manos muertas*, podrá enajenar nada. Para calmar los temores de esta raza de timoratos, haré algunas observaciones:

1.ª Tanto motivo hay para temer que la Iglesia llegue á poseer el globo, como tienen los enemigos del celibato para recelar que se acabe el género humano porque el Cristianismo ensalza la virginidad. El impulso de la naturaleza y de las pasiones continuará, á pesar de estas alabanzas del celibato, poblando la tierra; y aunque sea lícito á los fieles dejar sus bienes á la Iglesia, el apego á ellos y á la familia opondrán siempre un dique insuperable á los excesos de dichas donaciones.

2.ª Es falso que la Iglesia no puede enajenar sus bienes: verdad es que los eclesiásticos no pueden hacerlo individualmente y sin autorizacion de la Iglesia; pero esta cortapisa es tan provechosa para los seglares, como honrosa para la Iglesia, porque evita que se disipen las riquezas donadas por los fieles, quienes sin esta precaucion se verian pronto obligados á imponerse nuevos sacrificios para el sostenimiento del clero.

3.ª Pero la Iglesia, dicen, nunca tiene por oportuno enajenar, y por consiguiente, aumentará el número de sus propiedades indefinidamente.—Respondo ser falso que nunca tenga la Iglesia por oportuno enajenar: sus necesidades generales, las contínuas guerras sostenidas contra los infieles, el bien de los Estados católicos, su anhelo por instituciones piadosas, por construir basílicas

y otras mil circunstancias del mismo linaje, le ofrecen frecuentes ocasiones para ello. Si las posesiones de la Iglesia tienen mayor estabilidad *en derecho*, compensacion justa es de las grandes injusticias *de hecho* que tan frecuentemente la despojan. Aunque injustas, son estas usurpaciones un obstáculo opuesto por la naturaleza de las cosas al excesivo aumento de las riquezas eclesiásticas.

4.ª Los que dicen que la Iglesia tiene el derecho de poseer, no quieren significar que no pueda ni deba acceder á las justas demandas de la autoridad política, cuando se le demuestra que las posesiones eclesiásticas podrian de una manera indudable ser perjudiciales á la sociedad.

5.ª Pero á poco que se fije la atencion en la inmensa extension de las necesidades morales de toda sociedad temporal (hospitales, enseñanza pública, educacion de los niños y del pueblo, edificios sagrados, montes de piedad, refugios, cárceles, etc., etc.); á poco que se páre mientes en la facilidad con que la Iglesia condesciende con que se destine á usos más útiles la parte de los bienes eclesiásticos que, con justo motivo, pudiera parecer ménos útilmente empleada (como sucedió por ejemplo con la supresion de ciertas órdenes regulares y caballerescas que no conservaban ya el primitivo espíritu de su fundacion); á poco, en fin, que se páre mientes en la espontaneidad con que el celo católico, tan sensible á las necesidades morales, se anticipa á los gobiernos y trabaja por satisfacerlas; finalmente, si se fija la consideracion en que una sociedad católica reconoce siempre ese deber de amor que la impulsa á fomentar la civilizacion en los pueblos bárbaros, lo cual puede hacer la Iglesia eficacísimamente (1391), todos los corazones rectos comprenderán que cuando los soberanos católicos quieren marchar de acuerdo con la autoridad eclesiástica, léjos de ser perjudiciales al Estado los bienes de la Iglesia, son una mina inagotable con la cual puede aquel atender á las mil atenciones que abruman al Tesoro desde que se cegó este manantial hace tres siglos. Las riquezas de la Iglesia hállanse, pues, en movimiento como todas las demas, y son tan útiles como todas ellas á la sociedad temporal.

6.ª Pero dado caso que la Iglesia pudiera mostrarse sorda á las instancias de los gobiernos, ¿es preciso por esto otorgarles derecho absoluto sobre los bienes de la Iglesia? Muy cómodo seria el expediente, si no hubiese tambien peligro de que el gobierno abu-

sase de dicha facultad, y si este peligro no fuese en manos de la *fuerza* harto más temible que en las del *simple derecho*. Pero cuando el peligro es igual para ambas partes, preciso es fortalecer á la más débil con el amparo del derecho, aun cuando no hubiese para ello otra razon; dado que la parte contraria puede indudablemente oponer una fuerza preponderante contra el derecho que se mostrase inflexible en demasía. En efecto, dígalo todo hombre de buena fe: ¿qué ha sucedido más frecuentemente? ¿que la Iglesia se haya negado á las justas peticiones de los seglares, ó que estos hayan despojado injustamente á la Iglesia?

7.ª De todas maneras, no puede negarse que ciertas fundaciones eclesiásticas poseyeron en otros tiempos inmensos bienes raices.—No lo negaré, pero espero que tampoco se me negará que la mejor parte de los bienes de la Iglesia procedian las más veces de terrenos desmontados por manos de sus frailes, ó que le habian sido justamente donados en recompensa de importantes servicios. Bentham y Say dicen que las referidas posesiones fueron siempre las mejor cultivadas, y, por consiguiente, las más provechosas para el público, en un tiempo en que las grandes propiedades de los príncipes y barones eran ruina de la agricultura y de la riqueza social. No se me negará que las causas por mí indicadas han remediado ya este inconveniente, supuesto ó verdadero; ni se me negará que la Iglesia se ha mostrado, hoy como siempre, llena de condescendencia en las transacciones y concordatos; pero aun cuando esto no fuera así ¿es argumento digno de un hombre recto y leal censurar á la Iglesia por lo extenso de las posesiones que acumulaba en tiempos en que este era carácter comun de los bienes raíces de toda Europa, y en que estos bienes se daban con mayor facilidad que hoy se dan las pensiones?

No es racional, por tanto, el temer las invasiones de las *manos muertas*, intentando de este modo negar á la sociedad eclesiástica un derecho inherente por su naturaleza á toda sociedad, como lo dejo probado: no posee la Iglesia en tal manera que no pueda enajenar; de modo que en rigor no tiene tales *manos muertas*. Emplea lo que posee en bien del público, y por las teorías mismas de la moderna economía política, no puede adquirir excesivamente; aun cuando si lo hiciese, siempre estaria dispuesta á transacciones razonables. Así pues, no nieguen, los hijos de la Iglesia á su madre lo que otorgan á una sociedad mercantil y á una compañía cómica, á saber, los derechos de sociedad legítima.

CXXX.

LA EQUIDAD Y JUSTICIA EN LA ADMINISTRACION DE LOS BIENES ECLESIÁSTICOS.

El que examine atentamente las dilatadas controversias habidas, sobre todo en Inglaterra, en materia de beneficios, annatas, *dinero de San Pedro*, etc., puede convencerse de que si las exigencias de algunos Prelados pudieron alguna vez parecer excesivas, consistió quizás el exceso en la manera de disponer, en el *uso*, en trasmitirlo tal vez sin razon de la sociedad secundaria á la principal; todo lo cual, en ciertos y determinados casos, hacia ménos censurable la resistencia de los fieles. Pero veria al mismo tiempo que, con mucha frecuencia, so pretexto de impedir *malversaciones*, se ha llegado al extremo de prohibir á la Iglesia el uso de un poder inherente á toda sociedad, aun á la doméstica (781, 1523), cuando, tanto más necesita la Iglesia estar facultada para allegar recursos y emplearlos en el bien comun, cuanto ménos ó esencial es en ella, como sociedad espiritual, poseer bienes inmuebles (1443, 1466). Por eso autores (*a*) no muy adictos por cierto á la Santa Sede, consideraron este órden de cosas como legítimo *en sí* y por regla general, y sólo censuraron sus abusos, falsos ó verdaderos. Estas mismas razones satisficieron en el Concilio de Trento á los diputados alemanes, como puede verse en Pallavicini (*Hist. del Conc. de Trento*, lib. 2); y aun los tempestuosos Concilios de Constanza y de Basilea, que con tanto calor tomaron *la reforma de la córte romana*, no se atrevieron á negarle el derecho de sostener por medio de las ofrendas de la cristiandad, las empresas que se proponen el bien comun y á las personas que en ellas toman parte.

En los tiempos modernos han sido aun mucho más violentos é injustos los abusos del poder, cuando los bienes de la Iglesia han sido vendidos como nacionales: este triste ejemplo ha tenido en todas partes imitadores bastante insensatos para continuar la dolorosa trajedia representada en Francia por la *ignorancia filosófica* de aquellos jacobinos perseguidores, que habian perdido toda idea exacta de las relaciones sociales.

(*a*) Alexandre, D'Ally, Gerson, Thomassin, et c.

Si un pueblo ó un Estado dan bienes á un consorcio cualquiera, al dárselos se reservarán siempre el derecho que tienen de ordenarlos políticamente al bien público; pero no por esto aquellos bienes serán llamados *nacionales*, sino en el sentido que pueden llamarse así los bienes de los particulares (1202): *darlos* y *retener la propiedad* de ellos, son cosas contradictorias.

CXXXI.

ALGUNAS EXPLICACIONES SOBRE NUESTROS PRINCIPIOS.

Bien comprenderá el lector que al exponer esta materia conforme á los principios del derecho natural, me propongo en resúmen fijar *segun razon los poderes* de la sociedad espiritual y del poder temporal, fundados en la varia naturaleza de la *protarquia* y del *consorcio*; pero que nada hablo del derecho *positivo*, á tenor del cual se conciertan ambas autoridades mútua y prudentemente, y toman las disposiciones necesarias para el órden de la sociedad. Estas son cuestiones que incumben al historiador; en cuanto al publicista, bástale deducir sus consecuencias del órden necesario de las cosas; el cual, al paso que nos muestra como necesario encaminar á la sociedad hácia un fin espiritual (721 y sig.), demuestra tambien que si la autoridad universal protárquica, único árbitro y regulador del bien general de la sociedad, juzgase necesaria al mismo la *inmunidad* de todas las propiedades eclesiásticas, y como tal la reclamase, tendria derecho á obtenerla, aun segun ley natural. A los autores de derecho eclesiástico positivo toca demostrar que, como lo dice el Concilio de Trento, esta inmunidad está fundada en leyes divinas positivas, *ordinatione Dei et canonicis sanctionibus constituta.*

CXXXII.

DE LA LIBERTAD RELIGIOSA.

Citaré en este lugar dos ejemplos del respeto que el Estado debe profesar á los ministros de la Iglesia en el cumplimiento de su ministerio, tomado el primero de ellos de los tribunales de los Estados-Unidos, y el segundo de los de Francia.

El primer ejemplo le saco de una obra, debida á la pluma del padre jesuita Kohlmann, titulada *Una cuestion católica en América* (Nueva York, 1813), y escrita con motivo de un suceso que produjo en los Estados-Unidos profunda impresion. Á uno de los más ricos comerciantes de Nueva York le robaron una cantidad considerable de dinero, siendo vanas las pesquisas de los delegados de la justicia para descubrir al ladron; pero apremiado este por los remordimientos, entregó la suma robada á su confesor el P. Kohlmann, rogándole que la devolviese á su legítimo dueño. Puesto el hecho en conocimiento de la justicia, fué citado ante los tribunales el padre jesuita, y le exigieron que declarase inmediatamente el nombre de la persona que le habia entregado el dinero, sopena de sufrir los castigos á que aquella debia ser condenada. Defendióse el acusado con insigne valor, y convencidos y desordenados con sus razones los jueces, resolvieron, como regla general, que hallándose consignada en las leyes de los Estados-Unidos la libertad religiosa, de que todos disfrutan, implícitamente estaba prohibido exigir á un sacerdote católico acto alguno contrario á su fe.» (*Anales religiosos.*)

El segundo caso ocurrió en Francia, y fué como sigue: Cierto sacerdote llamado Dumonteil, á pesar de su carácter sacerdotal presentó en el tribunal de Casacion una demanda pidiendo se le habilitase para contraer civilmente matrimonio; demanda que le habia sido negada en todos los grados de la jurisdiccion ordinaria. El Tribunal Supremo desechó tambien su instancia, fundándose en que «siendo el concordato ley del Estado, este aceptaba por consiguiente, el pleno y absoluto ejercicio de la religion católica.»

CXXXIII.

¿ES EL ESCLAVO UNA PROPIEDAD?

Estas observaciones responden á uno de los numerosos sofismas de los sansimonianos contra la propiedad. «Si De Tracy, dicen, hubiese tenido presente que ya no se dice *mi esclavo*, se habria convencido de que esos procesos entablados contra el *pronombre posesivo* no siempre son puros pasatiempos filosóficos.» (*Exposicion de la doctrina sansimoniana*, año 1.º, p. 245.) Si el

partidario de Saint-Simon hubiese tenido en cuenta que la palabra *mi esclavo* siempre fué mal sonante, por más que en el dia aún se diga *mi* criado, habria visto con sus propios ojos, que no es hábil siquiera unir la abolicion de la propiedad á la de la esclavitud.

CXXXIV.

QUÉ ES EL MATRIMONIO FUERA DE LA IGLESIA CATÓLICA.

El matrimonio no consagrado por la autoridad religiosa, se parece mucho á un contrato de alquiler ó de venta, y en realidad es un mero concubinato. ¡Gran Dios! ¡Cómo se rebajan la dignidad y estimacion del hombre, cuando se borra de su alma el reflejo de vuestra inmortal semejanza! (222) ¡Hasta qué extremo puede llegar su abyeccion, cuando en una de las naciones más cultas de Europa se han prostituido los maridos hasta poner en venta á sus mujeres en el mercado! «La policía impidió en Stamford que un marido vendiese á su mujer (como es lícito en rigorosa ley) en el mercado público, á pesar de estar ambos conformes en ello: opúsose la autoridad á dicha venta, considerándola inmoral y contraria al órden doméstico, y los esposos fueron condenados respectivamente al pago de cinco libras esterlinas, como fianza.» (*Diario de las Dos-Sicilias*, 28 de Diciembre 1842.) El P. Perrone refiere otro hecho de un marido que condujo á su mujer con una cuerda al cuello al mercado donde se proponia venderla. (*Del Matrimonio*, cap. II, n. 133, nota *a*.) Un quidam vendió en Nottingham á su mujer por un schelin. (*Diario de los Debates*, 5 de Enero 1844.) Cantú, en su *Historia univer.* t. III, p. 551, trata de la misma ley inglesa (*a*).

(*a*) Gregorio VII llamó particularmente su atencion sobre Escocia, donde sabia que los maridos vendian á sus mujeres, no contentos con abandonarlas, y rogó á los magistrados que empleasen toda su autoridad para acabar con tan bárbara costumbre donde quiera que la hallasen establecida. (*Université catholique*, t. XIX, p. 424.)

CXXXV.

SOBRE LA HERENCIA.

Los sansimonianos enseñan entre otros absurdos, que la trasmision de los bienes de padres á hijos, sin más título que la sangre, es el *más inmoral* de los privilegios, pues equivale al de *vivir sin trabajar*, ó recibir merced excesivamente superior al trabajo. «La herencia, dicen, viene á ser en la sociedad un medio de adquirir y, lo que es más, ó por mejor decir, lo que es peor, un medio de adquirir sin trabajar. (*Expos. de la doct. de Saint-Simon*, año 1.º, Introd. sesion 8.ª, p. 40 y 246.) Los sansimonianos confunden malamente la cuestion de herencia con la de derecho de primogenitura, arrastrados en esto por su falso principio de que los bienes *deben ser legados al que sepa usufructuarlos*; de donde concluyen que los bienes no deben dejarse á los primogénitos ni á los hijos segundos, sino á los que hayan dado muestras de ser industriosos. Alimentar el padre á sus hijos, deber es de naturaleza; y puede en su testamento mejorar al primogénito, obrando en ello diestra y prudentemente y en obsequio á la misma familia. Pero precisamente por ser este el *objeto del derecho de primogenitura*, el privilegio de primogénito no puede degenerar en absoluta exclusion de los hijos segundos. Tales fueron, quizá, en ciertos casos la sinrazon y el exceso de las leyes feudales; y este es asimismo el cargo que Haller, Bentham y otros publicistas hicieron al Estado, combatiendo la teoría de algunos escritores del pasado siglo, segun la cual ha de sacrificarse al supuesto bien de la sociedad el bien de los individuos, que es cabalmente el fin de la sociedad misma (726, 732).

CXXXVI.

SOBRE LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO.

Como los fariseos preguntasen un dia al Salvador si era lícito al hombre repudiar á su mujer *por cualquiera causa*.—«¿No habeis leido, les respondió Jesús, que quien crió al hombre,

crió varon y hembra? Así, que, ya no son dos, sino una carne. Pues lo que Dios juntó, no lo separa el hombre.»—Dijéronle ellos:—«¿Pues por qué Moisés mandó dar á la mujer libelo de repudio y despedirla?»—Respondióles Jesús:—«Porque Moisés, por la dureza de vuestro corazon, os permitió repudiar vuestras mujeres; pero no fué así desde el principio. Yo os digo que cualquiera que repudiare á su mujer, á no ser por causa de adulterio, y se casare con otra, comete adulterio, y tambien el que se casare con la repudiada.» (Matth., XIX, 9.)

Para comprender el verdadero sentido de estas palabras, es necesario consultar la interpretacion auténtica que de ellas da la Iglesia. Limitándonos á meras observaciones hermenéuticas, veremos sin embargo, que las palabras *á no ser por causa de adulterio*, son respuesta á las contenidas en la pregunta de los fariseos, *por cualquier causa*, y equivalen á decir: *lo cual sólo es lícito en caso de adulterio*. La Escritura contiene otros varios ejemplos de esta manera elíptica de razonar. Por lo demas, la respuesta del Salvador no hacia otra cosa sino recordar á los fariseos el verdadero sentido de la ley mosáica sobre el divorcio, desnaturalizada en la práctica hasta el extremo de ser considerado por algunos el menor disgusto, etc., como legítimo motivo (*causa*) para abandonar á su primera mujer.

La ley cristiana sobre el matrimonio fué reiterada por el Salvador en otra ocasion que hablaba, no con los fariseos, sino con sus discípulos, futuros maestros de su Iglesia. (Márc., X, 11.) V. Perrone, *De matrimonio*, cap. II, n.º 36.

CXXXVII.

SOBRE EL MATRIMONIO ENTRE INFIELES.

Estas observaciones pueden naturalmente explicar la disolubilidad del lazo conyugal en favor del neófito cuya mujer se empeña en no querer seguir ya la suerte del marido.

El lazo conyugal es exigencia del órden de naturaleza, á cuya perfeccion están subordinados el doméstico, el político y el internacional (726, 1115, 1358); luego si la naturaleza exige la indisolubilidad de ese lazo, la legislacion de la familia y la del Estado acerca de esta materia deben garantizarla de una manera invio-

lable. Pero como quiera que, segun lo hemos visto en el curso de esta obra, la perfeccion natural debe constituirse sobre la base del órden sobrenatural, que es el que ha de mantenerla proporcionada *aun á las meras leyes naturales* (880, 1036); síguese de aquí, que si la indisolubilidad se convirtiese en obstáculo para los efectos de este órden sobrenatural, hallaríase en colision con un derecho supremo, y hasta en contradiccion consigo misma, y por consiguiente, en virtud de tantos títulos deberia ceder á este derecho. Digo, ante todo, que deberia *ceder* á este *derecho supremo*, porque en efecto, la perfeccion suma es el fin *último* á que debe aspirar el hombre, y en la serie progresiva de los fines, el *último* es regulador de los términos intermedios (21 y 41); el derecho que procede necesariamente de este fin y del órden á que pertenece (347), se antepone, por consiguiente, á los intermedios y subordinados (363). Ademas, la indisolubilidad natural ofreceria en este caso una contradiccion consigo misma, puesto que *para conseguirla se la privaria de uno de los medios* moralmente necesarios; lo cual seria exigencia contradictoria.

Pues siendo esto así, se nos dirá, viene á declararse variable la ley natural.—Poco á poco. ¿Qué otra cosa es la ley natural sino el deber que resulta del proceso constante de la naturaleza, la cual nos descubre el plan de su autor y ordenador supremo? Ese proceso nos enseña que el hombre sólo recibe de la naturaleza fuerzas insuficientes para llevar sus cargas, y que el mayor beneficio que pudiera dispensarle el Criador, seria concederle un auxilio á que naturalmente no tuviese derecho. Luego cuando quiera que un *hecho positivo* le ofrezca nuevos medios de perfeccion moral, *naturalmente* tendrá derecho y deber de emplearlos. Pero es así, que la indisolubilidad del lazo conyugal seria gravísimo obstáculo en el matrimonio entre infieles, como quiera que la protervia de uno de ellos no sólo desecha esos medios, sino que ademas quiere privar de ellos á su cónyuge; luego *en este caso* la misma ley natural exige que el órden inferior ceda al superior, el derecho más débil al más vigoroso.

Pero aquí no hay *dispensa* de la ley natural, sino *colision* entre dos leyes, entre dos derechos. Así como el permitir la guerra ó la defensa personal no es dispensar de la ley que prohibe el homicidio, así tampoco el consentir al inferior que no cumpla un mandato injusto, no es *dispensarle* del deber de obediencia.

Con estas observaciones hallaremos tambien conciliacion á dos

leyes que parecen contrarias, á saber:—«El lazo es disoluble entre dos esposos infieles, cuando el uno de ellos se convierte, miéntras el otro se obstina en la impiedad y la blasfemia; no lo es entre dos esposos cristianos, cuando uno de ellos cae en la herejía ó impiedad; y sin embargo, en ambos casos es igual el peligro para el cónyuge que abraza la fe.»—No: fácilmente se ve que en el primer caso el rompimiento del lazo allana los caminos de la fe, y en el segundo, los de la apostasía; en ambos casos el derecho sería uno mismo por parte de los individuos, pero considerado bajo el punto de vista del órden general, es contrario; luego la ley, como reglamento que es de órden general, debe ser igualmente contraria.

CXXXVIII.

LA MUJER LIBRE DE LOS SANSIMONIANOS.

Bazard y Enfantin dirigieron con fecha 1.º de Octubre una carta *al Presidente de la Cámara*, con el fin de poner en noticia de los legisladores franceses que el Sansimonismo venia á ***emancipar completamente á la mujer***, *declarándola igual al hombre en el triple ejercicio de los cargos del templo, del Estado y de la familia*. ¿Habian descubierto acaso los directores del Sansimonismo el medio de hacer á la mujer vigorosa de cuerpo y de espíritu, y de preservarla de los inconvenientes del embarazo y del parto? no. Pues miéntras la mujer subsista tal cual nos la muestra la naturaleza, continuará instruyéndose *en el templo*, obedeciendo *en el Estado*, y temblando en los peligros; y el valor, la fuerza y la superioridad intelectual del hombre la mantendrán en ese estado de suave y conveniente dependencia prescrita por la naturaleza y por todas las legislaciones. «El carácter caprichoso, aunque amable de la mujer, su frivolidad y timidez, sus deberes maternales, sus cualidades todas, están diciendo que se halla destinada al hogar, no á la vida pública, y que sólo bajo el techo doméstico será feliz y honrada.» (Gioberti *Introduc.* T. II, p. 250.)

CXXXIX.

SOBRE LOS ESTUDIOS SÓLIDOS.

En una obra sobre la enseñanza *progresiva* (París 1832) notaba su autora Neker de Saussure, que cierto sistema moderno se proponia enseñar á la niñez por via de *juego y pasatiempo*: quiere instruirla en historia y geografía, en física y en economía política, sin enseñarla á trabajar y meditar, lo cual es desconocer el principal objeto de la educacion; porque la aplicacion laboriosa que en el hombre constituye el *medio* de saber, es en la educacion fin, para cuya consecucion la ciencia, como *medio* (que no obstante tiene su valor intrínseco), sirve de materia preparatoria y ejercicio.

No se crea por eso que trato de censurar á los que se valen hasta de los juegos de la niñez para instruirla y educarla, pues sólo repruebo aquí el sistema que adoptase este *exclusivo medio* de enseñanza para la niñez. «Procuremos acostumbrarla al estudio ordenado y formal; y por consiguiente, léjos de empeñarnos en ahorrarle trabajo, exijámosele.» La senda que debe seguir tiene para ella más importancia que el término final del viaje, y una aplicacion sin resultado le seria mil veces más provechosa que el resultado sin aplicacion..... ¿Qué se consigue con hacer creer á los niños que en la vida todos son placeres? Si aboliésemos completamente la enseñanza, seria preciso inventar pretextos para hacerles emplear el tiempo. El estudio es un calmante antinervioso para los niños, y un medio de inmenso valor para infundirles saber; como que supone obediencia, promueve por este medio las virtudes, etc. etc.

CXL.

SOBRE LA ENSEÑANZA PÚBLICA.

La doctrina del derecho natural de los padres de familia en lo relativo á la educacion de sus hijos, puede bajo este aspecto aplicarse á la enseñanza privada, la cual se ha prohibido á los católicos en ciertos países heterodoxos, sin consideracion alguna á la *li-*

bertad prometida, ni á los derechos de la naturaleza. Esta cuestion, tratada tambien por mí en el *Exámen crítico* (parte I, capitulo 7) puede reducirse á los tres puntos siguientes:

I. ¿Están autorizados todos los particulares para enseñar?

II. ¿Tienen derecho los padres para confiarles sus hijos?

III. ¿Lo tiene el Estado para excluir de los empleos y profesiones públicas al que no ha seguido carrera en los Institutos públicos?

I. Ante todo, ¿qué es enseñar? *Comunicar* la verdad; luego es evidente que el hombre no sólo posee el *derecho* de conocerla, *por lo que tiene de necesaria para él*, sino que en igual proporcion, está *obligado* á comunicarla á los demas. (266 y sig.) Mas para comunicarla, es preciso poseerla: pues la verdad puede, como la moneda, ser de buena ley ó falsa; estando por consiguiente en lo posible que alguno crea tener con ella un tesoro, y sólo posea en realidad algunos signos de valor falsos ó adulterados. Ahora bien; así como en los países en que sólo la autoridad social tiene el derecho de acuñar moneda, no es lícita su circulacion sin que lleve el sello del Estado, así tambien donde existe una *sola* autoridad infalible, sólo ella tiene derecho para proteger la verdad de la enseñanza en órden á la moral; y por ende, el Estado que reconozca como depositaria de la verdad á esa autoridad (335 y sig.), tiene evidente derecho para exigir que ni pública ni privadamente se enseñe nada contrario á las doctrinas de esa autoridad misma.

Pero ¿y respecto de las materias en que esta autoridad se declara incompetente; respecto de las ciencias que sólo afectan al órden material, se deberá considerar libre el entendimiento humano para enseñar cuanto piense? En este punto carece la autoridad política del apoyo de la *infalibilidad espiritual*; pero como quiera que dichas ciencias producen consecuencias prácticas, sus resultados, buenos ó funestos, le suministran una prueba de su verdad ó falsedad teórica, ó, por lo ménos, un hecho exterior que depende en cierta manera de su enseñanza: por consiguiente, si este hecho ofrece algun peligro para la sociedad, tiene la sociedad el derecho de prohibirlo, por cuanto es de su competencia el órden exterior. No hay para qué sacar aquí á colacion *los derechos de la verdad*; pues ademas de que el *hecho* puede demostrar la falsedad de los principios, aquí la autoridad no se abroga el derecho de definir la verdad, sino de impedir el mal exterior. La materia de la enseñanza es, por otra parte, en el caso de que tratamos, un objeto

más bien *útil* que *necesario*; y como quiera que una verdad *no necesaria* es un bien de órden inferior á la *necesidad* de mantener seguro un Estado (373), de aquí que, en el caso dicho, deba someterse á la autoridad pública: con lo cual dicho se está que la autoridad abusaria de este derecho cuando quiera que pusiese obstáculos á la libertad de sus súbditos sin justos motivos (1080). Estas observaciones tienen igual aplicacion á las sociedades *creyentes* que á las *disidentes*.

Pero ¿qué diremos de estas últimas en lo que respecta á las verdades de órden moral? Como quiera que ellas no reconocen autoridad infalible, claro es que no pueden estar ciertas de la verdad sino en lo relativo á los primeros principios (883 y sig.); y aun respecto de estos, ¡cuántas incertidumbres no las acosan, sopena de condenarse á *inmovilidad perpétua*! (889, 1592). Pero el súbdito, en estas *sociedades disidentes* puede enseñar las verdades de órden necesario con el auxilio de una autoridad infalible; en cuyo caso aun considerará como deber suyo enseñarlas (1500 y sig.). Por consiguiente, dadas estas circunstancias, la sociedad disidente carece de derecho para prohibir al súbdito la enseñanza moral; enseñanza que para el individuo es no sólo *deber* sino tambien *derecho* (540). En vano alegaria dicha sociedad para esta prohibicion los derechos del poder social, pues la seguridad del Estado no puede, por su naturaleza, recibir el menor daño de la *verdad moral*, como quiera que su cargo no es otro sino *la custodia de derechos* que cabalmente reconocen por primer principio la *verdad moral* (740 y sig. 343).

—Como quiera que sea, me dices aquí, el que predica nuevas doctrinas, puede con ellas alterar el órden de las relaciones sociales, y siendo así, el Estado se verá expuesto á contínuos trastornos.—Por desgracia es muy cierto; pero ¿á quién deberá culparse de ello? ¿A la verdad, base del órden, ó al que se obstina en combatirla? ¿á la naturaleza de las cosas, ó al que la desconoce y reniega de ella? Sí, cierto; todos los Estados deben temblar miéntras se obstinen en desviarse del objeto á que por naturaleza se hallan ordenados en el plan del Criador; esto es, de la unidad intelectual, fuera de la cual puede quizás concebirse una sociedad naciente é inculta, á quien sirva de vínculo pasajero algun sistema de intereses materiales, pero no las vastas y cultas sociedades de la civilizacion moderna (1031 y sig.), donde las teorías se precipitan con impetuosa dialéctica hácia sus consecuencias prácticas, aun las

más remotas. Sí, lo repetiré sin vacilar; en el extremo á que han venido á parar las cosas, sólo puede existir la sociedad con la unidad y la fusion de la inteligencia en la verdad *revelada* (889 y sig., 1035 y sig.), ó con la degradante fuerza del sable y de un cetro de hierro.

Hé aquí, miradas conforme al órden de la naturaleza, las relaciones que existen respecto de la enseñanza entre la sociedad y los particulares; relaciones reconocidas de *hecho* por las *sociedades creyentes*, las cuales quieren establecer en la enseñanza privada garantías para la doctrina ortodoxa, y por las disidentes, que prometen todas tambien (y en promesa suele quedarse) libertad verdadera. Hé aquí al mismo tiempo la explicacion de otro *hecho* que confirma mis teorías: me refiero á las dificultades de los gobiernos que han fundado la libertad de enseñanza en el indiferentismo religioso. Ven esos gobiernos en la libertad de enseñanza una consecuencia inevitable de sus principios, y al propio tiempo la verdadera causa de su ruina; y no encontrando punto alguno de apoyo para justificar el monopolio de la enseñanza, han acudido á la ingeniosa estratagema de condenarlo en teoría, para establecerlo de hecho. Pero en la sociedad moderna ¿podrá subsistir semejante contradiccion? Y si no puede ser duradera ¿por qué no reconocer francamente la contradiccion de los principios que profesan, y su incompatibilidad con la vida social de las naciones? ¿Por qué no ceder siquiera á la necesidad misma de las cosas, ya que no someterse á la palabra de Dios? ¿Por qué rehusar el apoyo de la autoridad *infalible, única que puede unir socialmente las inteligencias*?

II. Paso á la segunda cuestion sobre si los padres tienen derecho para confiar á quien quieran la educacion y enseñanza de sus hijos. En lo tocante á la enseñanza *privada, doméstica*, no puede caber la menor duda, siempre que la persona en quien pongan su confianza reuna las cualidades convenientes; y en esto es evidente que no puede intervenir la autoridad, á no ser que se trate de sugeto *notoriamente* malo ó sospechoso (852, 5). Pero ¿y en lo relativo á la enseñanza pública? Aquí es preciso, ante todo, saber qué se entiende por enseñanza *pública*. Sin detenerme ahora en reflexiones supérfluas acerca de la naturaleza de la *publicidad*, me limitaré á recordar la explicacion que se dió de ella al tratar del progreso material de la sociedad (1582). Primer grado de sociedad *pública*, dije, es la reunion de cierto número de familias; y por consiguiente, *pública* será la enseñanza, al ménos con *publicidad*

material (*a*), desde el momento en que dirigiéndose á muchas familias, salga de los límites del hogar paterno, propiamente dicho. Esta enseñanza *materialmente pública* tiene caractéres un tanto diversos de la privada, no ménos que de lo que yo he llamado ***auxilio*** social ofrecido á quien de él quiere aprovecharse (1570): diferénciase, pues, de la enseñanza *privada* la pública, en que ejerce *pública* influencia, es decir, en que se brinda por sí misma á formar el espíritu público, á amoldar á sus doctrinas los pensamientos de gran número de familias, y aun de todas, si admiten sus lecciones (*b*); distínguese de la *enseñanza social*, en que es un auxilio *permitido*, no *ofrecido* por la sociedad.

En este género de enseñanza adquiere la sociedad, como consecuencia de su *publicidad material*, el derecho de vigilarla, como quiera que ya entónces el acto de enseñar no está únicamente bajo el amparo de la autoridad doméstica, ni se encierra en el mero recinto del hogar doméstico; pero no contrae el *deber* de garantizar las doctrinas por autoridad propia, como lo hace en la enseñanza *social*, y no tiene, por consiguiente, el *derecho*, que nace de dicha obligacion, de formular un plan de enseñanza que sirva de pauta al maestro. Se hallará, pues, la sociedad, respecto de semejantes profesores, en la misma variedad de relaciones que hice notar al responder á la primera pregunta, es decir, la sociedad *creyente* tendrá, para prohibir el error, derecho participado de la autoridad infalible á quien cree; la sociedad *disidente* no podrá en cambio alegar título alguno para dirigir la enseñanza moral (889 y sig.), pues que esta depende necesariamente de la conciencia á la cual han prometido libertad; por consiguiente, la *publicidad material* de las escuelas no le dará otro derecho que el que tiene respecto de cualquiera reunion numerosa en que la variedad de las familias reunidas produce una publicidad material de igual naturaleza. La sociedad disidente tendrá, pues, derecho á mantener en las escuelas el órden material, la salubridad, la observan-

---

(*a*) Seria tambien *publicidad moral* si el maestro hablase en nombre de la autoridad social, como lo dije en su lugar (1570). Para mayor claridad podria darse á esta enseñanza nombre de *social*, y el de *privada* ó *semipública* á la enseñanza del maestro privado que se dirige en su propio nombre á los miembros de muchas familias; *doméstica*, en fin, á la que no traspasa los límites de la familia.

(*b*) «Un objeto cualquiera adquiere la denominacion de *público* por su relacion con *todo el conjunto* de la sociedad.» (Romagnosi, *Instituz. di civ. filos.*, lib. V, p. 305.)

cia de las leyes, como lo pudiera en una tertulia ó en una compañía de seguros (773, 552); pero así como en estas no podria excluir á nadie por *incapaz de bailar ó de administrar*, tampoco en las escuelas privadas podria entrometerse á despedir maestros ni discípulos, por considerarlos incapaces para los estudios. Esto es consecuencia natural de la libertad reconocida en teoría y garantizada por promesa.

III. Pero ¿no podrá al ménos la sociedad cerrar la puerta de los empleos públicos á todo el que no sea deudor á ella *sola* de lo que sabe, es decir, que no haya recibido en *sus* escuelas *sociales* la enseñanza? La respuesta á esta pregunta es varia, segun que se refiera á una sociedad que reconozca, ó á otra que rechace una autoridad infalible. En efecto, recuérdese el principio, demostrado ya, de que la autoridad social no puede exigir de los padres el sacrificio de su conciencia ni de la de sus hijos (724 y sig. 1571). Si no puede exigirlo, tampoco podrá castigar á quien se niegue á prestarlo: es así que el excluir de los empleos públicos á quien tenga capacidad, se entiende, para desempeñarlos, es un verdadero castigo; luego una sociedad que no reconozca autoridad alguna doctrinal, no podrá privar de los empleos *comunes* (*a*) á los súbditos capaces de desempeñarlos, por la sola razon de que no hayan recibido la enseñanza en las escuelas del Estado.

En efecto: no cabe tiranía más odiosa de las conciencias que decir á un padre de familia: «Te ordeno y mando que confies la educacion de tus hijos á maestros cuya impiedad te consta, para que aprendan á mofarse de tus principios, á blasfemar de tu Dios, á pisotear tu autoridad: no tienes más remedio que exponer á naufragio seguro, ó cuando ménos al peligroso contacto de jóvenes que tú crees mal educados, la inocencia de tus hijos, guardada hasta hoy por tí con tan solícita vigilancia, para que con los sentimientos del pudor pierdan salud, honor y virtud. Si no consientes en sacrificar á nuestro capricho tus más santos derechos, tus más queridos afectos, tus intereses más preciados, y tus deberes más inviolables, resígnate á ver á tu hijo tratado como proscripto, vilipendiado su nombre, y despojados tú y él de influjo político.» Tal es, en efecto, el tiránico lenguaje que, á nombre de la tolerancia filantrópica, se tiene la impudencia de emplear con hom-

---

(*a*) En otro lugar hemos tratado de la variedad de empleos, unos en servicio de la sociedad, otros del soberano, etc.

bres que se hallan en el *pleno goce de la libertad civil*. ¡Y cuántos de estos hombres *libres*, arrastrados por la corriente de los falsos principios y de los intereses de partido, humillan su frente bajo la ignominia de semejante yugo, besan las cadenas que los oprimen, y ofrecen á Moloc cobardes sacrificios!

Muy otra es la situacion de la sociedad que reconoce una autoridad espiritual infalible, y por tanto independiente (1426), pues esa sociedad tiene certeza de la doctrina que debe seguir, y no puede argüírsela legalmente con la falsedad de enseñanza. Dado, pues, que en esta sociedad las escuelas públicas se hallen bien montadas, podrá ser conveniente, y aun quizás necesario, exigir como condicion para el ingreso en los empleos públicos *el haber sido educado* bajo la vigilancia social, sobre todo, cuando el proselitismo de doctrinas *reprobadas por el Estado* haga temer con fundamento á la autoridad que se abandonen sus escuelas públicas para fomentar sentimientos anti-sociales.

En conclusion, la sociedad siempre tiene derecho de ordenar aquella parte de enseñanza material que, traspasando los límites del hogar doméstico, adquiere carácter de pública, en cuanto considere necesaria su intervencion para que los intereses materiales de los asociados no se vean expuestos al menor peligro.

En lo que atañe á la enseñanza *moral*, el influjo de la sociedad depende de los principios que *socialmente* haya abrazado. Si como tal sociedad reconoce un jefe infalible, tiene derecho á reglamentar la enseñanza *semi-pública* (aunque no *social*), de manera que ponga á salvo los derechos de la verdad, pues que ella puede conocer infaliblemente esta verdad y ampararla con autoridad legítima. (887, etc.) Está, pues, en su derecho al adoptar medios que la tranquilicen respecto de la doctrina que enseñan los maestros, y del aprovechamiento de los discípulos; como tambien puede en ciertos casos, si lo juzgare necesario, excluir de los empleos públicos á los que hayan recibido la enseñanza en escuelas no públicas, que *racionalmente* puedan ser tenidas por sospechosas.

Pero tratándose de sociedad que no pueda alegar título alguno racional de infalibilidad, claro es que no se halla facultada, ni para determinar doctrinas, ni para desechar profesores, ni por consiguiente, para cerrar la puerta de los empleos comunes á los discípulos de las escuelas libres. Si con sus reglamentos intentase violentar las conciencias, dirigiria el más tremendo ataque á la libertad por ella misma ofrecida.

Oportuno me parece hacerme cargo aquí de algunas ideas que Gioberti sostiene en materia de instruccion pública. (*Introduz. allo stud.* etc., cap. III.) Dice en efecto este autor (*Ibid.*, p. 178 y sig.) que la enseñanza confiada exclusivamente á eclesiásticos, basta sin duda para formar religiosos, pero no ciudadanos. La prueba que para ello aduce, consiste en que el sacerdote no tiene, dice él, *ni puede tener por la índole misma de su estado*, el tacto necesario para formar un buen padre de familia, un ciudadano ó soldado, un magistrado ó príncipe, ni para iniciarles en los negocios civiles ó en la turbulenta vida del mundo y de los campos de batalla, etc. Esta es la causa, añade Gioberti, de que la enseñanza, dirigida exclusivamente por eclesiásticos, enerve muchas veces y aun extinga la energía, etc.

Si estas palabras de Gioberti se encaminasen únicamente á estimular á los gobiernos, para que, ademas de los establecimientos de primera enseñanza á cargo de los eclesiásticos, fundasen colegios particulares destinados á los adultos, para enseñarles de *un modo especial* las artes de la paz y de la guerra, nada habria que oponer; pues con efecto, es evidente la necesidad que todos los Estados tienen de enseñanzas *prácticas especiales*, que sólo pueden encomendarse á hombres prácticos en las profesiones respectivas. Pero no sucede lo mismo respecto de la educacion de la infancia; por lo cual pueden sentarse tres proposiciones en confirmacion de las ideas ya enunciadas acerca de la materia, á saber: 1.ª La enseñanza *especial* de que se trata, es útil á los adultos y no á los adolescentes; 2.ª La enseñanza de estos, es propiamente de derecho paterno ó doméstico; 3.ª Los eclesiásticos, *aun por sí solos*, pueden muy bien ayudar en ella á los padres, y el influjo *secular del saber civil*, como lo llama Gioberti, podria ser en este caso grandemente perjudicial. Daré sumariamente las pruebas de las tres proposiciones.

1.ª La primera proposicion se funda en la imposibilidad de determinar el porvenir de un jóven cuando llegue á hombre, y en los daños que pueden seguirse de invadir en esta materia los derechos de la Providencia. Si nos fuese dado sondear sus designios, podriamos servirnos de la enseñanza especial para secundarlos admirablemente; pero como quiera que por lo comun no nos es posible ni conocer plenamente al jóven, ni el mundo en que ha de vivir, ¿qué provecho sacaríamos de iniciarle en las carreras especiales? Dominado comunmente por las impresiones, déjase arras-

trar el jóven con harta facilidad hácia las artes en que domina el sentimiento: penetrado y seducido por ellas, difícilmente los consejos de la razon logran hacerle renunciar á sus encantos, y aun dado caso de que se le indujese á trocarlas en ocupaciones formales, siempre seria para él tarea lenta y enojosa el contraer nuevos hábitos y adquirir nuevos conocimientos. La enseñanza del adolescente debe ser pues tal, que los estudios especiales y exclusivamente profesionales no sirvan de obstáculo á la formacion de su carácter moral, ni amengüen su aptitud para conformarse con cualquier estado que el trascurso del tiempo pudiera hacer para él necesario.

2.ª Tengo por evidente la segunda proposicion despues de lo dicho en el texto (1560), y no se concibe cómo, sin hollar los derechos de la naturaleza, se podria privar á los padres de dar la primera educacion á sus hijos. Así pues, al consejar Gioberti que la primera enseñanza sea pública, supongo que no es su ánimo establecerla por fuerza, sino sólo mejorar los institutos públicos de manera que los padres espontáneamente les encomienden la enseñanza de sus hijos. Con efecto, si fuese lícito á la sociedad restringir los derechos paternos acerca de este punto: ¿cómo se explicaria que la más perfecta de las sociedades, ordenada á un fin espiritual, infalible en su enseñanza, santa en su legislacion, universal en su extension, haya prohibido despojar á los padres infieles de sus hijos? Y sin embargo, así sucede. La iglesia, en efecto, reprueba el celo mal entendido de los que privasen á los padres infieles de educar á sus hijos: ¿cómo, pues, habia de concederse á la sociedad pública para bien temporal, un poder negado por la misma sociedad religiosa hasta para bien espiritual y eterno?

3.ª Pero los padres que por cualquier causa no puedan educar por sí mismos á sus hijos, ¿pueden prometerse que enseñados únicamente por eclesiásticos adquirirán los elementos necesarios para llegar á ser buenos ciudadanos? Con las limitaciones indicadas más arriba, no vacilo en responder afirmativamente; hé aquí los fundamentos de mi respuesta: Todos los elementos de educacion necesarios para cultivar con aprovechamiento las artes de la vida, pertenecen necesariamente al espíritu, ó al corazon ó al cuerpo. En lo tocante al cuerpo, la ciencia higiénica y el arte gimnástico no son ciertamente materias tan especiales que excedan las ordinarias aptitudes de educadores eclesiásticos. En cuanto al entendimiento, se le cultiva con las letras, con las ciencias y

con las artes: ¿y es por ventura el clero profano á estas materias ó por lo ménos á sus primeros elementos, pues los *elementos* forman la de la primera enseñanza? Quizá se quiera suponer á los eclesiásticos ménos prácticos en las artes; pero, ¿es cosa tan difícil ni extraordinaria el valerse para este objeto, bajo la direccion eclesiástica, del auxilio de profesores seglares? Paréceme pues, que excepto en la parte *técnica*, es decir, la ménos adecuada á la juventud, reunen los eclesiásticos todos los requisitos para formar su entendimiento. Finalmente, ¿quién más idóneo para formar la voluntad que el que por su estado mismo tiene el deber de enseñar las virtudes?—Pero es que el eclesiástico, indica al parecer Gioberti, no conoce el mundo, y por ende carece de la *experiencia necesaria* para formar al ciudadano.—Si por *conocer el mundo* se entiende dejarse arrebatar por el torbellino de crímenes y horrores á que se da ordinariamente nombre de mundo, nada me cuesta conceder que en efecto ningun eclesiástico sabe qué cosa sea vivir en el mundo. Pero si es verdad que el paso del torbellino nadie puede observarle mejor que quien no se ve envuelto en él, me parece evidente que nadie puede conocer el mundo tan bien como quien, apoyando un pié en el dintel inmóvil del Santuario, pone el otro sobre las embravecidas olas, como el angel del Apocalipsis. Mas dejando á un lado alusiones alegóricas ¿qué debe entenderse por *conocer el mundo*? Conocer los pensamientos y deseos del corazon humano, y la verdadera correspondencia de estos fenómenos internos con el órden verdadero, bien del hombre y de la sociedad. Este *verdadero bien* es el punto fijo, el *fin* á que todo debe coordinarse, y no negará Gioberti que el clero se halla en perfecta disposicion de conocer ese bien. En efecto ¿quién puede conocer más verdadera y profundamente los pensamientos del hombre y los deseos de su corazon que el sacerdote, obligado por su ministerio á sondear todos los abismos de la humana perversidad? El hombre de mundo no ve sino las apariencias exteriores, miéntras que la mirada del eclesiástico, partícipe en cierto modo de la del mismo Dios, de quien es ministro, ve al descubierto el fondo del corazon humano: *intuetur cor*. No sólo tiene, pues, el eclesiástico conocimiento del mundo, sino que sólo él lo tiene de una manera segura ó cierta: el seglar adivina lo que puede; el eclesiástico ve lo que existe.

Estas observaciones prueban al mismo tiempo la última parte de la tercera proposicion, demostrando el peligro del influjo se-

glar en la instruccion primaria. Del propio modo que es *casi imposible* vivir en el mundo y no participar de su espíritu liviano y sensual, será tambien *casi imposible* que el influjo seglar no infiltre en la juventud ese espíritu mismo que la educacion debiera alejar con el mayor cuidado, y no ahogue en su corazon los sentimientos de virtud. ¡Pluguiese al cielo que una incesante y dolorosa experiencia no afligiese un dia y otro á sabios fundadores de institutos, á vista de los males causados á la moral por dicho influjo! Ahora bien, ¿cabe duda en que debe admitirse como teoría *necesaria* al bien de la sociedad, una influencia que en el estado actual del hombre corrompido es como *inevitablemente metafísica*? Por consiguiente, aun cuando fuese cierto que el clero no conoce el mundo, y aunque no estuviese como está probado, que él sólo es realmente capaz de conocerlo, como quiera que el elemento más importante de la educacion es el religioso y moral (Ibid. p. 179), y dado que la influencia seglar en la materia no sólo seria incompatible sino funesta, nunca debe admitirse el caso de que esta influencia se sobreponga á la religiosa.

Por lo demas, la Iglesia, educadora perpétua del mundo, no se sentirá nunca tan falta de fuerzas para desempeñar la alta mision que recibió del cielo, que se crea en la necesidad de implorar el auxilio de este mundo, al cual precisamente vino á enseñar ella; y aun cuando fuese necesario que la *religion y la sociedad se adunasen para formar á los hombres*, nunca seria una misma su accion en esta grande obra. La religion debe asentar los fundamentos de la obra en el terreno vírgen de los corazones puros, y dejarles tiempo para que se consoliden al abrigo de violentos choques y tempestades; sobre esta base inconmovible levantará despues la sociedad su fábrica, que podrá llegar á una altura tanto mayor, cuanto la religion y la probidad se hallen fundadas con mayor solidez (*a*).

(*a*) «La acusacion que se hace á la fe católica de reducir al hombre á la inercia de los místicos, es, pues, absurda á todas luces ¡Gran Dios, á la inercia! Cabalmente cuando el objeto primordial del Cristianismo es fortalecer la voluntad y hacerla inalterable á los asaltos exteriores.» (Gioberti, T. II, p. 935.) La religion formó en la ley antigua á los Davides y Macabeos, y bajo la nueva, las legiones de mártires y los ejércitos de soldados de la cruz: miéntras no falte el clero á su mision, no haya miedo que enerve los ánimos la educacion dada por él.

CXL.

SOBRE LA NACIONALIDAD (*a*).

Tiene cada edad y cada generacion de la sociedad europea ciertas ideas y convicciones predilectas, porque toda edad y toda generacion posee como herencia comun cualidades inherentes á la naturaleza humana sometida al contacto de ciertas circunstancias comunes de tiempo, de civilizacion, etc.; que ora exaltándola, ora halagándola con incesante alternativa, infunden en los diferentes pueblos tendencias y propósitos análogos. Por eso se ha visto irse sucediendo el siglo del feudalismo, el siglo del predominio eclesiástico, el siglo de las cruzadas, el de los descubrimientos y conquistas, el siglo del comercio, el siglo de los gobiernos absolutos; en suma, unas en pos de otras, mil necesidades, mil nuevos deseos, nacidos de las mil distintas combinaciones de los elementos sociales. ¡Feliz el piloto que, en medio de escollos y tempestades, asiendo fuertemente el timon, miéntras con mirada serena *consulta cielo y estrellas*, sabe conducir su nave á puerto seguro, triunfando de vientos y olas! ¡Feliz el pueblo que, en lo más recio de las borrascas políticas, bastante avisado para hallar en la moderacion verdad y reposo, se mantiene fiel á principios inmutables, miéntras precave su voluntad contra movimientos insensatos y desordenados!

Pues bien, la idea dominante del siglo diez y nueve es el *progreso social*; palabra mágica erigida en principio de vida y movimiento intelectual, á donde convergen, de la misma manera que las arterias del sistema nervioso á la cabeza, las distintas corrientes de ideas sociales que se disputan la primacía de la opinion y las simpatías del mundo: division de poderes, códigos y leyes, cárceles y condenas, comercio é industria, órden y libertad. Entre todas estas ideas, más ó ménos sensatas, más ó ménos nobles, figura en primer término la de independencia nacional, idea de

(*a*) Esta nota, publicada por primera vez en Génova, 1846, fué objeto de muchas contradicciones: reimpresa en Florencia en 1849, aumentóla el editor con notas justificativas, que ahora reproduciré. Las mismas materias fueron tratadas, en forma de diálogo, en la *Civiltà cattólica*, 2.ª serie, T. I y sig.

que se envanecen con razon los que creen haberla realizado, y por la cual suspiran los que la echan de ménos.

Pero en medio de la exaltacion de los ánimos ¿será que nunca se desvien las inteligencias de las tranquilas é invariables sendas de la razon? Brillante floron seria este para la corona de nuestra época ¿pero es lícito al linaje humano prometerse esta gloria miéntras no cambie de naturaleza? *In medio virtus et veritas*, dice un antiguo proverbio. Pero ¿se manifiesta siempre de una manera clara este justo medio entre el fragor de las recriminaciones de los partidos y la pasajera continuacion de intereses momentáneos? Entremos en materia.

§ I. Ante todo, ¿qué se entiende por *nacionalidad* (*a*)? Este nombre es el abstracto de *nacional*, y esta última palabra se deriva de *nacion*. Nacionalidad es, pues, la propiedad característica en cuya virtud una coleccion de individuos se llama *nacion*: necesario es por tanto saber qué es *nacion*, para saber qué es *nacionalidad* (*b*). Cuando los autores antiguos definen la palabra *nacion*, hácenla sinónima de *sociedad pública* ó de pueblo, como puede verse en muchos pasajes de Grocio, particularmente en el libro II, cap. IX, § 3 y sig.; lib. I, c. I, *De jure belli et pacis*; pero las ideas del publicista holandes distan tanto de las actuales, que apénas encontrarian partidarios en nuestros dias. La Enciclopedia del pasado siglo dice que nacion es un nombre colectivo con el que se designa «un numeroso pueblo establecido en cierta extension de territorio, con límites determinados y sometido á un gobierno.» Balbo la llama *reunion ó fusion de gentes*. (*Medit. stor*, VII, § 4; p. 172). El erudito *Diccionario italiano*, publicado en Nápoles por una sociedad de literatos, (Tramater, 1830 y sig.) la define primero *generacion de hombres nacidos en un mismo país, provincia ó ciudad*; y despues, en sentido más usual, *reunion de hombres en sociedad civilizada bajo un gobierno regular y con leyes permanentes*. Adriano Balbi, que de tan grande autoridad

---

(*a*) No crea el lector que esta sea una mera cuestion gramatical, pues, por el contrario, es cosa esencial en los debates políticos. Recientemente todavía (V. el *Univers* de 30 de Diciembre de 1854), «el art. 3.º del reglamento frances consignaba que los objetos serian expuestos por naciones.» Pues Sajonia y el Wurtemberg pretendieron que la palabra *naciones*, empleada en dicho artículo, designaba *Estados*.

(*b*) Esta materia fué tratada en seis artículos de la *Civiltá Cattólica*. 2.ª serie, t. I y II. Véase la disertacion del doctor Barthelemy Veratti, en las *Memorias de Módena*.

goza en materias etnográficas, da tres sentidos á la palabra nacion, el *histórico* ó *político*, el *geográfico* y el sentido *etnográfico* ó *genetlético*; en el primer sentido, la define sobre poco más ó ménos como el diccionario que acabo de citar; *geográficamente* definida, dice que es nacion la gente comprendida en los límites naturales de un territorio, aunque se componga de Estados y lenguas diferentes; *etnográficamente*, distínguese la nacion por la unidad de idioma, aunque ocupe regiones muy diversas, como, por ejemplo, los españoles del antiguo y del nuevo continente.

En otras materias aprobaria y aceptaria yo en un todo la distincion hecha por el último de los mencionados escritores; pero en la de que se trata, no puedo darme por satisfecho con ninguna de sus definiciones. Ninguna, en efecto, expresa bien el pensamiento del vulgo, que incapaz de distinguir con tan exquisito tacto, abarca á un mismo tiempo los tres elementos, y da orígen por consiguiente á una idea confusa de derechos y deberes, por lo comun mal comprendidos y peor aplicados. En cuanto á la Enciclopedia, me parece que omite dos elementos de la nacionalidad, á saber, la homogeneidad de orígen, y la comunidad de lenguaje, condiciones ambas incluidas en la definicion de Balbo: esta me parece por tanto exacta y filosófica, bien que pocos lectores podrán distinguir todos los elementos comprendidos en la palabra *fusion*.

Más clara que la anterior, la definicion del diccionario de Nápoles, me parece que puede completarse, modificándola en estos términos: nacion es generacion de hombres de orígen comun, que hablan la misma lengua y componen una sociedad pública comprendida en los límites naturales de un territorio. Por *comunidad* de orígen debe entenderse procedencia no de *un tronco único*, sino de una *sola sociedad*. Francia, por ejemplo, aunque compuesta de muchos Estados vecinos, los ha reducido á unidad, comunicándoles la unidad de idioma y de instituciones sociales, miéntras que la fusion perfecta indicada por Balbo, no se ha verificado todavía entre los varios pueblos del imperio austriaco.

Estas observaciones demuestran cuál es la idea filosófica y vulgar juntamente de la *nacionalidad*, y cuáles los pueblos que pueden lisonjearse de que la poseen. Los elementos que la componen, no todos tienen, sin embargo, igual importancia, pues la comunidad de orígen y de lengua es lazo más indispensable y poderoso que la de territorio ó de formas políticas. Como quiera en efecto que la sociedad doméstica es raíz de la union y de la vida

social, y aun ella es quien da á *la patria* misma nombre y derechos, de aquí que la importancia de tal ó cual elemento social crezca en proporcion de su mayor ó menor enlace con el principio de toda existencia y todo derecho social, á saber, con la existencia doméstica.

Así como *la identidad de raza* produce la asociacion material, la de lenguaje aduna las inteligencias; y esto no por libre convenio individual, sino por desarrollo espontáneo de las inclinaciones y necesidades naturales. Son, por tanto, elementos constitutivos y esenciales de nacionalidad, la unidad de *sangre* y la de *lengua*.

Por el contrario, *las formas de gobierno*, aunque más fáciles de cambiar por voluntad de los hombres, no se adaptan al estado doméstico sino *por medio* de la sociedad pública; pues faltando esta, no sólo dejarian de ser necesarias dichas formas, sino que aun se harian imposibles, á no ser que se dé nombre de *formas de gobierno* en sentido genérico, á todas las instituciones sociales que simultáneamente son causa y efecto de grande influjo en el sentimiento nacional, hijas como son del espíritu social, y tan idóneas para mantenerlo vivo. Si estas formas é instituciones sociales se desarrollan con regularidad, se conservará la nacion; miéntras que, si llegan á verse en desuso ó falseadas, decaerá la nacion, y caminará por grados lentos é insensibles á su ruina; pero subsistirá miéntras conserve la unidad de orígen, de idioma y de sociedad.

En cuanto al *territorio natural*, este es ya elemento más accidental, y por ende, ménos importante, pues no llega á ser necesario sino en el curso de una civilizacion adelantada, y puede indistintamente adaptarse á diferentes pueblos, segun las circunstancias de tiempo, de fuerza numérica, de las artes y del carácter nacional. Así lo enseña la historia en las primitivas tribus ó naciones con su trasiego de region en region, ora extendiendo, ora estrechando sus límites, sin dejar por eso nunca de ser pueblo ó nacion determinada.

Esto no quiere decir que la limitacion natural de territorio no sea sobremanera ventajosa para un pueblo, pues que protege su unidad moral facilitando las comunicaciones; protege su vida y desarrollo material, favoreciendo la produccion y el comercio, y provee á su seguridad, poniendo al país á cubierto de invasiones extranjeras: y á esto en resúmen pueden ser reducidos todos los bienes sociales.

Es indudablemente de suma importancia para una nacion, tener un territorio circunscrito por naturales dimensiones, y un gobierno cuya forma no sólo sea legítima, sino oportuna y conveniente; pero de todos modos, lo que propiamente constituye tal ó cual nacion, es la identidad de *origen* y de *lengua* en una sociedad: en esto estriba su *esencia*. Las otras dos condiciones, son sus *propiedades*; propiedades esenciales en la sustancia, pues que no existe nacion alguna sin *forma de gobierno* y sin *territorio*; pero accidentales en sus modificaciones, pues que un pueblo puede cambiarlas sin perder por eso su nacionalidad.

§ II. *Primera consecuencia moral de esta definicion de la nacionalidad.*—Como primera aplicacion de las nociones sentadas, pregunto: *¿es un deber para los pueblos tender al desarrollo y perfeccionamiento de su nacionalidad?*; pero ántes de responder á esta pregunta, es preciso contestar á estas otras: *¿conocen los pueblos su nacionalidad? ¿cuentan con los medios necesarios para su desarrollo?*

De seguir la distincion filosófica de Balbi, esta cuestion se resolveria tan fácilmente que ni aun habria necesidad de plantearla. En efecto, admitidos los tres términos del problema planteado por este autor, ¿quién puede poner en duda si *etnográficamente* tienen los pueblos el derecho de propagar su raza juntamente con la lengua comun, ni si los Estados tienen el derecho *político* de existir y perfeccionarse, ni si un pueblo, encerrado en sus fronteras geográficas, tiene derecho para arrojar á sus vecinos de las posiciones que ocupan por parecerle más cómodas y ventajosas? La respuesta para nadie puede ser dudosa.

El problema planteado por Balbi sólo puede pues ofrecer dificultad, cuando bajo el concepto de *nacion* se abarque el conjunto pleno de los diferentes elementos que se suponen diseminados y se intenta adunar. Supongamos en este sentido de la palabra *nacion*, á muchos pueblos de una misma lengua que desean reunirse en una sola sociedad, y fundar union estable dentro de los límites convenientes de territorio; ¿se nos mostrará aquí al primer golpe de vista hasta dónde llegan el deber y el derecho de los gobiernos y gobernados? Para hallar la solucion del problema, investigaré si cabe esperar que conozcan los pueblos su nacionalidad y se manifiesten dispuestos á desenvolver y perfeccionar sus elementos, asociándose, bajo un gobierno único y con límites convenientes, á otros pueblos que con el mismo orígen conservasen la misma lengua.

Si tratásemos aquí de aquellos pueblos primitivos que, al dar los primeros pasos en la senda de la civilizacion, no conocian aún el término de su futura carrera, es evidente que esta misma falta de conocimiento los eximia de todo deber explícito y formal (*a*). Pero como el progreso de la vida social está en la naturaleza misma del hombre, fácilmente se comprende que los individuos de aquellas sociedades, obligados á natural honestidad, lo estaban por esto mismo á cooperar á los designios de la Providencia ordenadora, aunque no tuviesen conocimiento claro y explícito de ellos. Pero obrar de este modo para un fin desconocido, no es, *respecto de dicho fin*, acto moral sujeto á leyes, sino sólo un acto espontáneo cuyo fin se halla determinado por la misma naturaleza, bien que no dejen de ser morales los actos con que se observan las leyes de la probidad natural, tendiendo al fin moral de honestidad y felicidad naturales. Luego tratándose de los pueblos primitivos, no puede imponérseles deber alguno de pensar en una futura nacionalidad para ellos desconocida, no obstante que hayan de obtenerla un dia, si secundan de una manera ajustada á la honestidad natural los impulsos individuales, como están indudablemente obligados á hacer.

Pero si nos referimos á la época contemporánea y al actual estado de nuestra civilizacion, ¿es posible desconocer todos los progresos realizables, tratándose sobre todo de naciones ya elevadas á este grado social, y que disfruten de sus beneficios? Parece, por tanto, que hoy dia todos los pueblos deben trabajar en el progreso de su nacionalidad.

El hombre que conoce extensa y filosóficamente el mundo, no cabe duda en que puede muy fácilmente concebir progresos en la civilizacion y la nacionalidad; pero el vulgo, privado, al ménos por ahora, de este conocimiento, ¿puede elevarse á tanta altura? Veamos, ante todo, lo que debe entenderse por *promover la nacionalidad.*

Si, como ántes he dicho, consiste la nacionalidad en la unidad social obtenida por medio de la identidad de orígen, de territorio, de lengua y de instituciones públicas, claro es que para el desarrollo y la perfeccion de la nacionalidad basta desarrollar la

(*a*) *Esta falta de conocimiento* fué tomada por Gioberti por privacion absoluta; el autor, no obstante, explica su pensamiento tres líneas más abajo, diciendo que aquellos pueblos no tenian de ella conocimiento *claro* y *explícito*; y esto es lo que Gioberti me concede completamente.

unidad social, la comunidad de lengua y de orígen, de territorio é instituciones.

Puede desarrollarse la unidad de dos maneras, exigidas una y otra por la naturaleza del hombre, á saber: por via de propagacion, como cuando multiplicándose una *familia* llega á ser *pueblo*; y por medio de asociacion, como sucede en los pueblos que se reunen (se funden) para constituir nacion. Perfecciónase la unidad perfeccionándose todas aquellas instituciones, sobre todo las políticas, que tienden á unir en un mismo pensamiento, en un mismo sentimiento y hasta en hábitos exteriores, á los diferentes miembros de la asociacion.

Extiéndese y se perfecciona la comunidad de orígen defendiendo la sociedad contra extranjeros invasores, protegiendo sus derechos domésticos, particularmente la santidad del vínculo conyugal, manantial perenne de legítima descendencia.

Tambien aprovecha para conservar la unidad de lengua, la defensa del territorio contra ejércitos extranjeros; pero se fortalecerá más todavía dicha unidad y tomará mayor extension, inspirando á las generaciones presentes amor y respeto á las pasadas y á sus tradiciones; porque al tomar estas *cuerpo* y *alma* nacional con la palabra, se trasmiten á los descendientes bajo una forma nacional, cuando estos saben eximirse de formas extranjerizas. Asimismo se desarrolla la unidad de lengua por su uso oficial en las instituciones políticas, haciendo obligatorio para todos los ciudadanos el valerse de ella y perfeccionarla.

En cuarto y último lugar, se desarrollará y perfeccionará la unidad territorial, velando incesantemente para no perder la ocasion de ensanchar los límites naturales del territorio sin lastimar derecho alguno.

Ahora bien; ¿es el vulgo capaz de remontarse á todas estas consideraciones, de estudiar en la historia su orígen y el de los pueblos vecinos? ¿Es capaz de comprender la eficacia política y el enlace lógico de las instituciones sociales que ve sucederse unas tras otras? ¿Lo es para organizar el ataque y la defensa, para distinguir las diferentes fases del lenguaje? ¿Es capaz, por último, para profundizar las condiciones estratégicas, civiles y comerciales de su territorio? No. Dedicado el vulgo á la agricultura, á la industria y el comercio, poco ó nada sabe de los pueblos extranjeros, ni aun de su propia civilizacion, en cuanto esta traspasa la reducida esfera de la ordenada vida en que él se encierra. La *ciencia*

de la *nacionalidad* (estudiémosla como ciencia), encuéntrase para el vulgo colocada á igual altura que las de la metafísica y la moral, respecto á las cuales el vulgo tiene aquellas sublimes ideas contenidas en las enseñanzas de la religion, que le bastan para obrar como es debido, y para cooperar en los límites de su privada capacidad al gran designio concebido por la Sabiduría Eterna. Este es el modo en que la generalidad de los ciudadanos concurre al progreso de la civilizacion nacional, es decir, por el mero hecho de vivir ordenadamente, aunque no tengan conocimiento metódico de su propia conducta ni de su propio influjo. Imponerles el deber de trabajar explicitamente, en el sentido indicado más arriba, por el desarrollo de su nacionalidad, seria intentar un imposible.

Ni se crea tampoco que la sociedad reportaria provecho alguno de que se confiase tan elevada mision á los que, ignorando el genuino carácter de la verdadera civilizacion, la confunden con la *cultura material*: confusion de ideas por cierto, que da orígen á los recelos de muchos contra los progresos sociales verdaderos por la justa aversion que les inspiran los falsos. Digo, pues, que todos los que incurren en esa confusion, ó desconocen la civilizacion nacional, ó ignoran el deber ó los medios de promoverla, y por consiguiente, no pueden considerarse moralmente obligados á ello, sino en cuanto, estándolo á profesar la honestidad natural, y siendo esta como lo es camino infalible de civilizacion perfecta, llegan por el mero hecho de profesar esa honestidad á ser cooperadores inconscientes del progreso de la nacionalidad.

Preciso es pues atribuir el cumplimiento de este cargo, como deber moral, á una clase de hombres inteligentes y virtuosos, que libres de la preocupacion de los intereses materiales y de antipatías insensatas, puedan conocer la verdadera naturaleza del progreso social, sus relaciones con la existencia de la nacion y las condiciones esenciales de la nacionalidad. Todos los demas se hallan *obligados á vivir bien*: y tal es de hecho el deber más cierto que imponen á los pueblos aun aquellos mismos que más aprisa quieren ponerlos en vias de civilizacion; como (*a*) quiera que en efecto, del cumplimiento universal de ese deber cabe espe-

(*a*) Balbo *Speranze d'Italia*, c XI, § 9—Gioberti, *Primato* —*D'Azeglio casi ultimi*, etc.

rar mayor progreso, y más general y eficaz concurso de todos los hombres honrados.

Pero volviendo ahora á los inteligentes, ¿hasta qué punto estan *moralmente obligados* á cooperar de comun acuerdo, al complemento de la nacionalidad de sus compatriotas reduciéndolos á unidad de asociacion y de gobierno, de lengua y territorio? ¿Diremos que todo ciudadano que conoce el bien público, está por ende obligado á promoverlo, y promoverlo con medios públicos? No ignoro que numerosas gentes, animadas de sentimientos más generosos que bien concertados, me responderian que sí, y que de cobarde y traidor calificarian á quien conociendo que puede hacer á su patria un servicio, permaneciese inactivo, contentándose con conocer y desear el bien sin hacerlo. No obstante, ó mucho me engaño, ó la respuesta debe ser maduramente pensada, aun tratándose de hombres rectos y sensatos, por una de esas razones claras, evidentes y hasta triviales, harto olvidadas por lo comun en el manejo de los negocios, á saber: que el *bien público* es el objeto del *órden público*, y que por consiguiente, no puede conocerle de lleno ni promoverle legítimamente con *medios públicos* sino la legítima autoridad establecida para *velar* por el órden de la sociedad, ó si se quiere, tambien los particulares, pero bajo la direccion del *ordenador* supremo. De lo contrario, se veria privada la sociedad de *un* órden social, ó habria que admitir que este órden *único* puede resultar de principios múltiples: proposiciones ambas tan absurdas, como lo seria un sér sin *unidad*, ó una unidad producida por la multiplicidad.

En efecto, supóngase no ya sólo lícito, sino hasta obligatorio para todos los hombres inteligentes y virtuosos, el trabajar en bien público, valiéndose de medios públicos, y nos veremos en la alternativa, ó de declararnos todos hombres sin talento ni probidad, ó de sentarnos todos resueltamente en el timon del gobierno: lo primero no es posible; conque será necesario, ó establecer un tribunal que juzgue los diferentes grados de capacidad y desinteres, y hénos aquí entónces reducidos á la condicion de electos por el jefe del órden social para cooperar al árduo empeño; ó proclamar lícito á cada cual valerse de medios públicos para alcanzar lo que á su juicio constituya el bien público, y hétenos entónces sumergidos en plena anarquía: se servirán los unos de *medios públicos* para llevar á cabo lo que quieran impedir los otros con medios públicos, y tendremos innumerables partidos que se ani-

quilarán con esfuerzos y violencias para disputarse la opinion dichosamente *dividida*, y el mando, y ¡adios, órden social!

Tal vez se me replicará que esta, ni más ni ménos, es la práctica corriente en todos los gobiernos libres, donde en efecto cada cual habla, escribe y obra por el bien del Estado, sin carácter público, y sin que esto produzca anarquía. Pero yo pregunto ántes de pasar de aquí: ¿y qué quiere decir gobierno libre? Segun la terminologia moderna, es aquel en que el poder supremo reside en la multitud, y por consiguiente en el que todos los individuos se hallan revestidos de una parte pequeña, si se quiere microscópica, pero al fin y al cabo, de una parte de autoridad, que, beneficiada por el talento y la actividad, puede adquirir proporciones colosales y hasta imprimir movimiento en el cuerpo entero de la nacion. En este punto, pues, estoy completamente de acuerdo con mis adversarios; si eso es gobierno libre, digo que efectivamente en él todos los individuos son llamados á contribuir al bien público con medios públicos, porque todos forman parte de la pública autoridad. Léjos por consiguiente de debilitar esta objecion, mi teoría la confirma, pues yo no digo otra cosa sino que el promover el bien público con medios públicos, es funcion que atañe á la autoridad pública.

No por cierto, me replicas, no confirma esto tu teoría, sino que la mina por su base, la bate en brecha y la pulveriza; porque si bien es cierto que en el caso mencionado el *hecho* guarda armonía con el *derecho*, esto es cosa accidental: lo importante aquí es que el hecho existe; y la mera existencia del hecho prueba, contra toda clase de argumentos, que el buen ciudadano debe promover el bien público con medios públicos.

No vaya á creer el lector que pongo en boca de mis adversarios una argumentacion tan baladí para amañarme un triunfo fácil: al contrario, si he querido llevarla hasta su último término, sólo ha sido cabalmente para dar muestra de que no la rehuyo en manera alguna. Mi respuesta está basada en las nociones más elementales y fundamentales: creer que *los hechos proceden* con la misma facilidad *en favor* que en contra *del derecho*, equivaldria á considerar como indiferente para la naturaleza humana el ser racional ó insensata: creer que un Estado, gobernado por pocos hombres, puede consentir cuanto consiente un gobierno libre, seria dar prueba de conocer muy poco el vario organismo de las diferentes formas políticas, y los distintos resultados que estas

diferencias de organismo producen en la sociedad. Exhortar á los pueblos á llevar el *hecho* por un lado, y *el derecho* por otro, seria exhortarlos á producir nacionalidad con lo que cabalmente la hace imposible, destruyéndola en su propia raíz, en su principal gérmen; pues para que una nacion pueda llamarse tal, nada es el mero material conjunto sin la union moral; y ¿puede nunca ser un hecho la union moral sin la *comunidad de derechos*? ¿Y no se apoya esta comunidad en el órden? ¿No es la justicia el primer principio fundamental de la sociedad? (*a*) Luego constituirse en enemigo del órden y de la justicia, es declararse enemigo de la nacionalidad.

«Discurriendo racionalmente, dice Tabarrini, siempre debiera proceder de la autoridad suprema el movimiento progresivo: los gobiernos ilustrados deben considerar las reformas como un deber de su incumbencia.» (*Contemporáneo*, Roma 3 de Abril 1847.) La historia de la familia y de la tribu, de pueblos y naciones, de reinos é imperios, la naturaleza misma de la sociedad, nos demuestran la tendencia irresistible de las asociaciones á extenderse, amalgamarse y unirse. Así lo quiere la naturaleza misma, ó mejor dicho, su Autor divino, que es quien á medida que las razas se multiplican, las hace sentir nuevas necesidades y anhelar nueva organizacion; quien suscita en ellas nuevas tendencias como medio para unir familias y pueblos divididos; quien al unirlos, funde las generaciones venideras en un solo linaje, los primitivos dialectos en una lengua única; quien mostrándoles finalmente radicando en el órden el objeto de la sociedad, es decir, el *bien comun*, anuda más y más el vínculo intelectual y moral del mundo civilizado, dando así unidad al *espíritu público*, aliento vital de las naciones.

La unidad nacional es, pues, un hecho dictado por la naturaleza misma, y dictado tan clara é irresistiblemente, que casi podrian los jefes de los Estados creerse exentos hasta de pensar en ella, y dejar obrar á la naturaleza sola. Pero no; asi como la destreza del menestral, las fatigas del labrador, el arte y valor militares pueden ser admirablemente secundados por los grandes trabajos mecánicos, agrícolas y estratégicos, así tambien la tenden-

(*a*) Conocida es la definicion de la sociedad pública (*civitas*) dada por Ciceron. «La asociacion formada por el derecho, *coitus jure sotiatus*.» Quitad este derecho, este *jure* y desaparece la sociedad. «¡Quereis ser libres, y no sabeis ser *justos*!»

cia innata en el corazon de los pueblos á ensancharse y estrechar los lazos de su union, reclama el apoyo de los hombres que dirigen el bajel del Estado, pues á ellos incumbe en primer lugar el promoverla y encaminarla. (V. el núm. 1033.) Luego tienen el deber de suscitar dentro de los límites de la *justicia* y de la *prudencia*, el progreso de los diferentes pueblos, encaminándolos hácia las *formas* y los *confines* en que puedan más fácilmente obtener y conservar la unidad moral y material. En cuanto á los demas individuos de la nacion, deben cooperar á esta empresa perfeccionándose en la esfera donde los haya colocado la Providencia, y proponiendo á quien tiene el cargo de servirse de ellos, los medios públicos que deben ser empleados por el jefe del órden público; pero por él solo, y bajo su direccion.

—¡Galanas doctrinas! dirá alguno; ¡galanas teorías de gabinete! pero ¿cuál será su resultado en el terreno práctico? Si por una parte, el que debe promover la nacionalidad no lo hace, porque no sabe ó no quiere, y por otra el que sabria y podria no debe hacerlo, porque se le prohibe, ¿qué esperanza queda á las naciones de alcanzar el objeto á que tienden por naturaleza?

Este argumento en la apariencia tiene alguna fuerza; pero en realidad es flojo, cabalmente por ser de aquellos que prueban demasiado, no siendo en resúmen sino forma particular de una dificultad universalísima, que á ser insoluble, daria al traste con todo el órden moral. En efecto, ¿no es este el lenguaje del espadachin para sostener lo que él cree su derecho de desafiar al que le ofende?—«¿A qué me hablas, le dice, de un tribunal que defienda mi honor? ¿por ventura los golillas saben de casos de honra? ¿saben hacer justicia? ¿ni la justicia que ellos hagan, lavará mi ofensa? Yo tengo derecho al honor, luego tengo derecho á buscarlo con la punta de mi espada.»—¿No es este el mismo argumento que usa Haller para sostener el derecho de tomar venganza privada cuando los tribunales se muestran lentos en hacer justicia? ¿Y no podria aplicarse igual razonamiento á todo linaje de injurias y sinrazones que nos cause la sociedad sin que la autoridad las repare?

Cuando la naturaleza nos pone de manifiesto una ley de constante relacion social, puede suceder que falte á ella una de las partes; pero pretender que en este caso la otra tiene derecho á la represalia, es trastornar la suprema ley establecida por el Criador para introducir órden entre los hombres por medio de contratos

particulares, en cuya virtud se ligan libre y mútuamente. En estos contratos, el libre consentimiento es cláusula principalísima, y la violacion de lo pactado envuelve la nulidad del consentimiento; pero cuando el consentimiento de dos individuos no es pacto libre, sino cumplimiento obligatorio de ley suprema dictada y promulgada por el Criador para bien de toda la familia humana, entónces las infracciones cometidas por un súbdito rebelde, no autorizan la rebelion de otro súbdito.

Bien que con relacion á otras materias, esta es opinion aun de aquellos mismos cuyos argumentos estoy combatiendo, pues al duelista que no considera suficientemente garantizado su honor, y al ofendido que quiere vengarse porque no le vengan los tribunales, y por último, á cualquiera que se propone en la sociedad tomarse la justicia por su mano, les responden, y les responden bien, que no es posible en este mundo evitar las injusticias, y que por esa razon cabalmente ha establecido Dios en la otra vida un tribunal inevitable, infalible, imparcial é inexorable; pero que un daño particular, cualquiera que él fuere, es menor mal que el desórden que arruinaria á la sociedad entera, si cada cual se creyese autorizado para vengar sus propios agravios.

Ahora bien, ¿no es este precisamente el argumento que opongo yo más arriba á los que permiten á un particular promover á su modo, valiéndose de medios públicos, el progreso de la sociedad?

Pero este mismo argumento tiene para mí una fuerza harto mayor respecto de materias políticas, que la que tiene respecto de asuntos particulares el que acabo de poner en boca de mis adversarios. Tratándose del órden público es preciso no perder de vista que el proceder obligatorio para los particulares segun la ley moral, es muy otra cosa que la gestion de los negocios públicos, encaminados conforme á los designios de la Providencia justísima, que hace servir para el perfeccionamiento del órden social hasta las faltas mismas de los hombres. Por más que el moralista predique á los hombres que deben someterse á las leyes del órden general y esperarlo ó temerlo todo de un eterno porvenir, las pasiones no cesarán de agitar el corazon humano y provocar la venganza del ofendido; y como quiera que en la muchedumbre supera el número de los insensatos al de los prudentes (*a*), y que aun estos

(*a*) *Stultorum infinitus est numerus.* Ecclesiast. c. I.

mismos se dejan llevar á veces de los arrebatos de los insensatos, sucederá siempre que á pesar de las predicaciones del filósofo y de los ministros del Evangelio, las pasiones exaltadas servirán tarde ó temprano de terrible y providencial expiacion á las faltas públicas. Asi sucede que miéntras se predica á los particulares que soporten las injusticias sin esperanza de verlas remediadas, el mismo que aconseja que se conlleven las injusticias públicas y que las lleva en paciencia, siente surgir las pasiones de la frenética muchedumbre, sublevadas en rededor suyo para vengar, á nombre de inexorable justicia eterna, estos mismos agravios. La Providencia se tiene pues reservado, en los tesoros de su justicia, el remedio de las injusticias públicas: y aun sobre ellas tiene levantada amenaza terrible con aquellas palabras: *Necesse est ut veniant scandala.* Pero tambien para que no nos creamos autorizados á lanzarnos voluntariamente en los caminos de este escándalo neeesario, añade en seguida: *Væ autem homini illi per quem scandalum venit.*

Carece, pues, de fuerza la objecion por su demasiada generalidad misma; porque aplicada en esta su generalidad, trastornaria todo el órden social; y porque en el caso particular de que se trata, el inconveniente opuesto tiene un remedio de que mis adversarios se hallan privados, hasta cuando exigen el olvido de los agravios.

Pero en cambio, si se considera la autoridad internacional como tribunal de alzada de la pública, podrá hallarse una nueva y solidísima respuesta, que no necesito reproducir, pues ya en otro lugar á mi juicio dejo enteramente desvanecida la objecion (1033).

§ III. *Segunda consecuencia moral.*—Despues de haber hablado de la manera de promover la nacionalidad, voy á tratar las cuestiones tan complicadas y propias para sublevar mil pasiones más ó ménos nobles, de si la nacionalidad supone forzosamente la independencia; si al promover la primera, se debe promover tambien la segunda, y con qué medios deba intentarse.

Ante todo, ¿puede una nacion depender de otra, ó por lo ménos, de un príncipe extranjero? Cuestion es esta por su *naturaleza* y *esencia* muy distinta de la de *utilidad* y de *interes*, y que traeria en pos de sí la de averiguar *si esta dependencia es ventajosa á la nacion.* Yo me limito á preguntar: *¿se opone á la esencia de la nacion?* Este problema se diferencia tambien del de la *reaccion popular*, que versa sobre si un pueblo mal gobernado

tiene derecho para negar la obediencia á su príncipe; pero la cuestion que yo planteo ahora es: si, aunque esté bien gobernado, se halla facultado el pueblo para sustraerse al dominio de un príncipe por la sola razon de ser este extranjero. La respuesta me parece evidente despues de lo dicho sobre la *nacionalidad*; la cual principalmente consiste en la constante unidad de asociacion, de lengua y de raza, y luego en el natural desarrollo de las formas é instituciones sociales, y en la limitacion natural del territorio. Pues bien, ¿quién duda que una nacion puede obedecer á otra conservando estos elementos, como sucedia en los imperios de la antigüedad y de la Edad Media, donde pueblos, por lo comun muy diferentes unos de otros, vivian bajo la ley de un mismo soberano? Ni eran raros los casos en que espontáneamente se sometian á su dominio, esperando hallar en él proteccion, sin que por eso les ocurriera la idea de que su sumision perjudicase en lo más mínimo á su patria. Y aun atentamente examinada la materia, hallariamos que el medio por el cual se constituyeron, adquiriendo todo su desarrollo y extension, los más florecientes imperios de Europa, fué la dependencia de algunas naciones de soberanos extranjeros: Escocia fué incorporada á Inglaterra; Aragon, Navarra y Castilla, con las provincias é islas que de ellas dependian, pasaron á formar parte del reino de España; Francia y otros poderosos imperios se formaron por agregacion sucesiva de diferentes Estados, que á veces no sólo eran de distinto orígen, sino mútuos enemigos. Estos ejemplos nos demuestran que si se hubiera de considerar todo linaje de dependencia como contraria á la esencia misma de las naciones, seria preciso tambien declarar imposible su engrandecimiento.

Si por *nacion* ha de entenderse, con el Diccionario de Nápoles ántes citado, *reunion de hombres en civilizacion social bajo un gobierno regular*, quizá podria negarse el título de *nacion* á todo pueblo que *por sí mismo* no se gobierne. Pero semejante exclusion, sin fundamento alguno en la naturaleza de las cosas ni en la historia de los pueblos, no tendria más apoyo que el aserto gratuito de un diccionario, ó el de un sistema imaginario y vago. La existencia de una nacion no es, por naturaleza, incompatible con un gobierno extranjero.

Pero si bien un pueblo puede conservar su sér de nacion, aunque dependa de otro Estado, no cabe duda en que las más altas razones de conveniencia política le harán repugnante siempre el

convertirse en feudo de un imperio extranjero, sobre todo, de un imperio cuyas instituciones y lengua, posicion geográfica, carácter y costumbres, hagan casi imposible la *fusion*. Empeñarse en contraer semejante vínculo, seria renunciar á la esperanza de conseguir por medio de un aumento homogéneo aquella amplitud de asociacion que naturalmente anhelan todos los pueblos, como manifesté hace poco. Si para hallar protector necesitase una nacion someterse á un imperio más poderoso, deberia elegirlo de tal naturaleza, que pudiese esperar de él *fusion* útil y sólida *nacionalidad.*

Veamos ahora si al fundar la nacionalidad de un pueblo debe tambien exigirse su independencia. Recordemos ante todo la verdadera doctrina, es decir, la que resuelve el problema propuesto, no segun la norma del *interes*, sino segun la norma *del derecho.* El verdadero, el mayor interes de los pueblos, lo mismo que de los individuos, está en la observacion del derecho y del órden, sin los cuales pereceriań pueblos é individuos, los primeros ántes que los segundos, pues que la existencia física se halla sostenida por fuerzas materiales y fisiológicas, al paso que la vida de los pueblos, en cuanto constituyen una sociedad de familias, depende en todo y por todo del órden de las relaciones y de la moral del derecho que constituyen su salvaguardia.

Corren por el mundo acerca de esta materia ciertas máximas sublimes y verdaderas cuando son bien aplicadas; como por ejemplo: Las naciones no se regalan ni venden como rebaño de carneros; la esclavitud es tan antinatural á los pueblos como á los particulares, etc. Cierta teoría que atribuye á las naciones la posesion política, como derecho inalienable, se prevale de estos aforismos enfáticos para concederles el de revindicar la independencia, ora les haya sido alguna vez quitada, ora nunca la hayan disfrutado.

Ántes de entrar en materia, advertiré á los que dicen que los pueblos *no pueden ser vendidos ni sometidos á servidumbre*, que estos aforismos podrán ser muy buenos para recitados en forma oratoria, pero no para defendidos como tésis filosófica. Ningun hombre sensato sostendrá que son vendidas las naciones ó sometidas á servidumbre porque un gobierno ceda y otro adquiera el derecho de gobernarlas. Nunca fué el hombre *propiedad* de otro, si no es de Dios, á quien debe el sér: por consiguiente, aun cuando de propia voluntad y con pleno consentimiento de cada individuo,

se pusiese un pueblo á merced de un príncipe cualquiera, no por eso podria llamársele *propiedad* del príncipe; el cual tendria, sí derecho de gobernarlo, es decir, de proporcionarle el bien comun, pero no tendria derecho para utilizarlo en provecho de su persona. ¿Diremos por esto que este príncipe no tiene derecho de gobernar aquel pueblo, y que este derecho no es *cosa*, propiedad suya, y que por consiguiente no podrá trasmitir esta *propiedad*, este derecho, como cualquiera otro, si el pueblo se lo hubiera concedido con esta cláusula de sustitucion? Y lo que digo en la hipótesis de sumision voluntaria del pueblo, claro es que puede aplicarse á cualquiera otro título de posesion *legítima* del derecho de gobernar: es decir, que en todos los gobiernos el derecho de gobernar es *cosa*, aunque la sociedad sea *personal*.

¿Se dirá que ningun hombre puede adquirir nunca este derecho? Basta la más pequeña idea de filosofía social para echar abajo semejante supuesto. La sociedad no puede existir sino en virtud de una *unidad* que allegue y adune inteligencias y voluntades; por consiguiente, en toda sociedad debe existir el derecho de unir entendimientos y voluntades; y aun este es precisamente el derecho que se llama *autoridad*.

Pero esta autoridad que gobierna ¿es acaso una abstraccion? No por cierto: las abstracciones no hablan; luego donde quiera que existe una sociedad, existen por ende individuos *con derecho* á gobernar: negar la posibilidad de esta posesion, es negar que sea posible la sociedad.

Toda sociedad que existe, tiene pues forzosa, naturalmente, un soberano, es decir, un hombre á quien pertenece el derecho de gobernarla. Pero ¿qué quiere decir esto de que le *pertenece* sino que puede excluir á todos los demas de la posesion de ese su derecho? Luego el derecho de gobernar es real y verdaderamente *propiedad*, *cosa* suya, por más que al pueblo gobernado no se le pueda llamar *cosa* ni *propiedad*.

Pero ¿por qué medios se adquiere esta propiedad? Por los votos del pueblo, dirán algunos hombres empeñados en amoldar la naturaleza á sus ideas, en vez de amoldar sus ideas á la naturaleza, sin ver que si ellos tuvieran razon, todas las sociedades estarian vaciadas en el mismo molde, y que entónces no seria ni aun posible esta variedad infinita que la sabiduría del Criador nos ofrece, así en el mundo moral como en el físico. La posesion de la autoridad, como cualquiera otro derecho, surge de muy diferentes

hechos: si un propietario admite en su morada ó en sus haciendas á personas que mantengan con él relaciones domésticas; si el capitan de un buque toma á bordo tripulacion y pasajeros; si un capitan, con tropas asoldadas, toma á su cargo la defensa de un territorio, es evidente que así en aquella morada ó en aquellas haciendas, lo mismo que en este buque y en este pequeño ejército, habrá alguien que tenga derecho de ordenar á los demas, para bien de todos. ¿Pero quién será este alguien? Holgárame de saberlo por boca de esas gentes que dicen: los pueblos no se venden, no son esclavos. ¿Querrán decirme si el dueño de la casa ha de ser gobernado por su huésped, el capitan del buque por los pasajeros, el jefe por los soldados, el maestro por los discípulos, y así sucesivamente?... Si esto no puede ménos de parecerles absurdo y ridículo, preciso es confesar que hay circunstancias dadas en que, sin ser *vendidos* ni *esclavos*, deben obedecer los hombres á alguien á quien esas circunstancias mismas confieran la posesion de autoridad para dirigirlos á todos por los caminos del órden al fin de la sociedad.

No se esclaviza, pues, la sociedad por el mero hecho de someterse á un soberano extranjero, siempre que este la gobierne para su bien social, conservándole existencia, lengua, instituciones, etc. El verdadero esclavo, aquel en cuyo favor clama la naturaleza para acriminar á sus opresores, es *un hombre ordenado, en su sér de tal, al bien de otro*; es decir, un hombre sacrificado á su semejante; luego una nacion ordenada á su propio bien, no es esclava; lo seria si se ordenase al bien personal de su soberano, ó al de un pueblo extranjero.

La cuestion de que trato puede por tanto reducirse á esta fórmula: «¿Es opuesto á la naturaleza de las cosas que un mismo príncipe gobierne muchas naciones procurando el bien de cada una de ellas segun sus necesidades lo exijan?» Si lo fuese, ningun pueblo habria podido depender nunca de un soberano extranjero, porque ningun pueblo puede renunciar el derecho innato que toda sociedad tiene al bien público.

Pues ahora pregunto: ¿fué lícito, por ejemplo, á Navarra unirse con Francia, á Aragon con Castilla, á Escocia con Inglaterra y á Tierra Firme con Venecia? ¿Fué lícito á los sicilianos someterse á los aragoneses, y á los corsos prestar sumision á Francia? ¿Es legítima la autoridad de Francia en Argelia, ó más bien que gobernarla, debe aquella nacion dejar que reaparezcan

en las costas argelinas piratas y corsarios? Si aduzco estos diferentes ejemplos, no es con el fin de legitimarlos todos, sino para demostrar la imposibilidad de sostener *en absoluto*, que todo dominio extranjero sea siempre injusto é ilegítimo. Para sostener semejante aserto, seria preciso desentenderse completamente de la historia y renunciar á toda teoría. ¿Quereis apoyarlo en *la soberanía popular*? pues tendreis que negar que dichos pueblos pudieron someterse: ¿la apoyareis en el *derecho de conquista*? pues pondreis á las naciones civilizadas bajo la cimitarra de los bárbaros. ¿Direis acaso que Escocia, por ejemplo, podia unirse con Inglaterra, porque formaba con ella una misma nacion? Yo os responderé que esto sucede hoy, pero que no sucedia en aquella época, porque existia entónces mayor diferencia entre la Escocia caledoniana con su presbiterianismo, y la Inglaterra normanda con su anglicanismo, que la que habia un siglo ántes entre Polonia y Alemania, y la que existe hoy entre Francia y Bélgica; pero uniéronse, y se obró insensiblemente *la fusion*, y resultó una sola nacion de dos pueblos casi siempre enemigos, que nunca se hubiesen refundido en uno solo á no aceptar cierta mútua dependencia.

Me parece que estas observaciones experimentales ofrecen una conclusion teórica, á saber: que *la nacionalidad entre pueblos diferentes* va por lo comun precedida de diversidad, y por consiguiente, de sujecion del uno al otro; esta sujecion puede ser ó no justa; pero injusta y todo, es por lo comun preparacion necesaria á la nacionalidad futura. Por otra parte, si toda sujecion de hecho debiese considerarse como ilegítima, los pequeños Estados de los pueblos que se hallaban en la infancia, para los cuales cada ciudad formaba un reino, nunca hubieran podido tener cabida en una civilizacion más extensa; y al obligarles violentamente á tomar parte en ella, habrian combatido siempre por recuperar su perdida nacionalidad, como Polonia combate aún en nuestros dias, y como combatiria Bélgica si Francia intentase absorberla. Pues bien, dígaseme: ¿por qué Bélgica combatiria, y por qué no combaten hoy la Provenza, ni Navarra, ni Borgoña, ni Lorena, ni la misma Córcega, medio italiana? Investigad cuanto querais la razon, y sólo hallareis una, á saber: que el derecho es quien hace hoy del gran reino de Francia un solo cuerpo de nacion, y quien le da la tranquilidad pública que es hija del derecho. Hay, pues, un derecho que habla y que manda, y que reconocido por los pueblos los

une algunas veces, aunque difieran de raza, de idioma, de instituciones y de carácter: *el derecho prepara la nacionalidad; no vice-versa.* Si la Providencia no hubiese dado al hombre la idea del derecho, idea omnipotente para la asociacion, veriamos reducido el *nacionalismo* á los estrechos límites del espíritu municipal, resistiendo siempre á la extension de las relaciones sociales (á no ser por via de conquista ó de opresion), como sucede en los pueblos bárbaros, y en todas las nacientes nacionalidades; pues que los pueblos vecinos, rivales en su mayor parte, y opuestos entre sí, nunca consentirian en formar mútuamente *una sola nacion*, si á ello no se viesen obligados por el derecho. Pero ¿á qué hablar de nacionalidades en embrion, desde que Europa, especialmente en Italia, nos ha ofrecido el espectáculo de ese espíritu mezquino de municipalidad que excitaria una sonrisa de lástima, si más bien no causase indignacion? No lo digo yo: lo dice un escritor, liberalísimo por cierto, en las siguientes palabras (Andreozzi. *Vida de Cárlos Alberto*, p. 124): «Como si fuese poco el haber suscitado cuestiones sobre principios políticos, tenemos tambien las de interes municipal; la preferencia dada á Turin ó á Milan para capital del reino de la Alta-Italia... Aspiraba á ser libre el húngaro, pero sólo por oprimir al esclavon y al válaco. Viena quiere ser libre, pero para oprimir al esclavon y al válaco, y al mismo húngaro con el italiano... Mal medio de buscar la propia libertad es el de mermar la ajena.» El derecho es, por consiguiente, el gran instrumento de asociacion y de nacionalidad; él predispone sus elementos, aun los más contrapuestos, á la manera que la fuerza vital amalgama, por la unidad de organismo y la reunion de las fibras, las sustancias químicas más opuestas.

Las precedentes doctrinas pueden á mi juicio ilustrar la cuestion principal que me he propuesto resolver, reducida á estos términos: «Si el que debe promover la nacionalidad debe promover tambien la independencia.» Siendo el derecho principal agente de la nacionalidad humana, es evidente que ante todo hemos de distinguir las diferentes condiciones de los pueblos, porque cada uno de ellos necesitará proteger, con preferencia á cualquier otro interes, los derechos de la justicia. Si un pueblo se encontrase bajo una dependencia *injusta*, su nacionalidad tendria indudablemente derecho á la independencia; pero si ya desde mucho tiempo ántes hubiese reconocido la nacion un derecho, autenticado por las transacciones internacionales, si el que lo ejerce, lo

ejerce con justicia, ¿por qué la nacion sometida hace mucho tiempo á otra en virtud de ese derecho, ha de desear verse súbitamente libre de esta dependencia, dando por toda razon que las naciones deben ser independientes? Esto equivaldria á exigir que el derecho sea pospuesto á la geografía, á la lengua, al comercio y á otros móviles semejantes de importancia material. Esta consideracion basta para contener á los corazones generosos, extraviados por mal entendido amor patrio.

—Luego tú convienes, se me dirá, en que la nacionalidad independiente es un gran bien, y en que la naturaleza misma brinda con él á los pueblos; y no obstante, prohibes que se escuche esta voz de la naturaleza, y quieres paralizar el progreso de las nacionalidades, y contenerlo en los límites antinaturales de una sociedad mutilada.

—De ninguna manera, respondo: léjos de oponerme á la naturaleza y de disputarla sus derechos, quiero ampararlos por completo para que no sean atropellados. Pero la naturaleza nos dicta respeto á los derechos, junto con la propension á los bienes naturales; y en ambas inclinaciones, no sólo ordena la direccion del movimiento, sino tambien su velocidad. Cuando el divino Autor de la naturaleza hizo su obra en el espacio, la continuó en el tiempo, y tan opuesto es á sus designios querer precipitar la ejecucion, como limitar la órbita en que han de manifestarse.—Procuraré explicarme valiéndome de una comparacion (bien entendido que semejanza no es identidad). Aun los derechos individuales y domésticos tienen una direccion natural que abarca cierta extension determinada: por ejemplo, el padre de familia que ve aumentarse el número de sus hijos, trata de ensanchar su habitacion y sus terrenos, y á ello le excita la naturaleza. La naturaleza invita al dueño de una heredad á encerrarla entre tapias, para que esté más segura; la naturaleza sugiere al propietario de una casa la idea de hacer cómodas sus habitaciones, de disponer convenientemente las luces y regularizar las vertientes. Pues bien ¿se dirá por eso que todas estas personas pueden llevar á cabo sus proyectos sin tener para nada en cuenta á sus vecinos? Nadie se atreveria á sostenerlo: ¿por qué? porque estos pueden oponer derechos más fuertes que ese que quiere ampliarse; porque la prioridad de posesion debe ser respetada, si no se quiere trastornar la sociedad. Pero ¿significa esto que no ha de poder el padre de familia ensanchar su habitacion, ni los propietarios de casas y haciendas pro-

tegerlas y mejorarlas? No por cierto: esperando coyunturas, insinuándose, conciliando intereses, y añadiendo á todo esto una correspondencia de favores y concesiones, podrá cada cual obtener en sazon oportuna, el consentimiento de sus vecinos en provecho propio, cediendo con dicho objeto el suyo en favor del ajeno. De esta manera se conseguirá lo que se desea, y se logrará con tanta más facilidad, cuanto que las más veces, lo beneficioso para el uno lo es tambien para el otro: asi es como el progreso del órden civil produce paulatinamente cierto equilibrio en que todos hallan más ó ménos paz y bienestar, segun la mayor ó menor prudencia que cada cual pone en conocer y aprovechar la fugaz coyuntura de atender á sus intereses sin menoscabo de la justicia.

En hermanar esta prudencia con una probidad sin mancha, consiste la perfeccion ideal del órden doméstico; en unir semejante prudencia con la perfecta rectitud de la justicia, consiste el gran secreto para conseguir que alcancen los pueblos su natural destino. Quien no vea ó desatienda los bienes materiales con que la naturaleza le brinda, perderá por ignorancia ó por incuria su perfeccion material; pero el que viéndolos y anhelándolos se entrega á ellos insensatamente, sin respetar los derechos que los limitan, expone á la vez el órden moral y el bien material, y se mete en el empeño de romper todos los vínculos que constituyen la armonía social.

—¿Quedamos pues, me dices, en que la naturaleza exige la independencia nacional?—Cierto, pero quedamos tambien en que exige todavía mayor respeto para el derecho. La naturaleza exige la independencia nacional: sí, pero en sazon; la exige, ni más ni ménos que como exige la libertad individual, la prosperidad de la familia y las buenas condiciones de una habitacion. Sí, la naturaleza de las cosas reclama todo esto; pero la *naturaleza del hombre* pide que sea respetado el derecho.

Por esta razon cabalmente me he constituido en defensor del derecho natural que para ser independientes tienen las naciones, al proponer que procuren serlo conformándose con los derechos ajenos. Puesto que la naturaleza quiere que el hombre se encamine á su fin por vía de su razon, miéntras el bruto cumple el suyo por la vía de su mero instinto, establecer como ley de desarrollo social el solo instinto ó el solo interes, es reducir á la sociedad humana á la condicion del bruto, é imprimirle un impulso *contrario á la plenitud de su naturaleza*; la cual abarca

tambien las partes materiales, recibiendo de este modo los impulsos del instinto y del interes, pero subordinados á las potencias intelectuales, viéndose así *dirigida* por las morales. Conforme á esta subordinacion, admitida hoy en teoría por todos los publicistas, se ha establecido por todos los códigos la inviolabilidad de los derechos, lo mismo del extranjero que del ciudadano. Seria en nuestros dias un anacronismo el distinguir en el fuero civil los códigos por las castas: hoy ya la justicia aboga por el ciudadano lo mismo que por el extranjero, en cuanto á garantir derechos verdaderos, cualesquiera que ellos sean. ¿Quién se atreveria hoy á oponer á una sentencia legal esta excepcion: «El acusado no merece justicia, porque es extranjero?» Pues aplicad el mismo principio á la esfera internacional, y no podreis ménos de reconocer en los pueblos igual derecho á alcanzar justicia *segun los hechos*, y comprendereis que la doctrina que hasta aquí he sostenido, es una mera aplicacion internacional de esa *igualdad ante la ley* que la moderna civilizacion se jacta de haber establecido.

Compendiaré brevemente lo expuesto hasta aquí acerca del derecho que asiste á las naciones para ser independientes. La nacionalidad tiende indudablemente á este fin: la identidad de lengua y de linaje; y las analogías de instituciones y situacion topográfica, tienden á darle unidad distinta é independiente; pero esta tendencia se completa y se desarrolla con lentitud entre un conjunto complicadísimo de derechos y deberes civiles, políticos y religiosos, en cuya virtud cabe que tal ó cual nacion dependa de otras autoridades distintas de aquellas á que cada una acabará por agregarse para conseguir posicion regular entre las naciones. Sostener que esa dependencia nunca puede llamarse *legítima*, es conculcar las tradiciones históricas y las teorías filosóficas: sostener que, legítima ó no, se puede siempre y á toda costa sacudir esa dependencia so pretexto de reducir á los pueblos á su natural condicion, es subordinar la *naturaleza racional* á la *material*. Deber de los gobernantes de los pueblos es el mirar por su independencia nacional, pero la manera de proporcionársela está limitada por los derechos de los pueblos limítrofes. Mal podria servirse á la causa de la civilizacion hollando estos derechos, so pretexto de que no se conforman con las circunscripciones geográficas ó con los afectos morales; porque dejándose así llevar del instinto, del sentimiento ó del interes, se minaria por su base el órden moral. En resúmen, el derecho á la independencia se halla

en las mismas condiciones que cualquiera otro ordenamiento social, y aun todas las leyes morales, las cuales absolutas en abstracto, son contingentes y variables en su aplicacion práctica.

Sí, la palabra *nacion* es *contingente* en su aplicacion práctica. ¿Acaso hay quien ignore que hoy ya no son las naciones lo que eran ayer? ¿Y quién nos asegura que pasado un siglo no serán muy distintas de lo que son hoy? Háblase mucho de *fronteras naturales*; pero la tierra con corta diferencia, es siempre la misma; y sin embargo ¡cuántas veces se han cambiado ya las *fronteras naturales*! La trasformacion realizada en la táctica y la estrategia han convertido en fuertes, puntos que eran débiles; y en débiles, los tenidos por fuertes: los progresos de la navegacion y los nuevos descubrimientos han producido un cambio en la direccion y la forma del comercio: la multiplicacion de los medios de enseñanza, y sobre todo la prensa, ha facilitado las comunicaciones intelectuales: y todos estos cambios han producido grandes trasformaciones en los intereses y en la asociacion de los pueblos.

Ahora bien; ¿quién podrá decir las mudanzas que habrán producido dentro de un siglo las locomotoras, los telégrafos, las asociaciones y la libertad política? ¿Quién no ve cómo se va realizando insensiblemente entre las naciones la misma fusion que trasforma á las familias en pueblos y á estos en naciones? ¿Quién me responde de que la Suiza italiana no llegará á formar parte de Italia, y de que no arrastrará consigo parte de los cantones, por ejemplo, los católicos? ¿Quién me dice que toda la Alemania no formará un solo estado, y que Portugal y España no llegarán á constituir una sola nacion? ¿Quién me responde de todo esto? ¿el equilibrio europeo? ¿la diplomacia? ¿los tratados? Parad mientes, os ruego, en lo que estas causas han producido desde 1815 hasta nuestros dias. ¡Qué de trasformaciones! Bélgica y Grecia erigidas en estados independientes, Polonia ya devorada, multitud de dinastías derrocadas, y multitud de naciones en poder de nuevos dueños....!

En la aplicacion concreta del ideal *nacion*, todo es contingente, todo eventual: suprimid la regla *constante* é *invariable* del derecho, y condenareis al órden público á incesantes eventualidades; y aunque para proteger y dirigir esta combatida nave eligieseis á los hombres más experimentados ¿alimentariais alguna esperanza de salvarla?

Si me fuese lícito dar consejos á las personas que con inteli-

gencia ilustrada y corazon recto se sienten llamadas por secreta inspiracion á emplearse en servicio de su patria para labrar su felicidad,—«Guardaos, les diria, si no quereis fracasar en vuestro sublime propósito, guardaos de inspiraros *sólo* en vuestra opinion *privada* al determinar cuál sea el bien nacional hácia que debeis encaminar á la multitud con medios públicos. No ignoro que en el recinto del hogar doméstico, la opinion personal está libre de las leyes públicas; ¿pero con qué derecho querrá hacerse constitutiva y árbitra del órden público traspasando los límites que de él la separan? Despues de fijar lo útil y conveniente á vuestro país, y ántes de poner manos á la obra, examinad de qué medios habeis de valeros para conseguir vuestro objeto, sin lastimar los derechos de ningun pueblo vecino; y nunca, bajo el imperio de la civilizacion cristiana, os atrevais á proponer á vuestros conciudadanos una empresa que el pagano Arístides habria anatematizado en estos términos: *nada más útil*; *pero nada más injusto.*

«En vez de buscar modo de obtener el triunfo por fuerza, tratad de asegurarle por las vias de justicia, íntegramente guardada. ¿Quién duda que es más útil y honroso, lo mismo para naciones que para individuos, sufrir bajo el imperio del órden, que triunfar en la anarquía?»—Así hablaria yo á esos buenos patricios, y no dudo que mis palabras hallarian eco en sus corazones.

Pongamos ya breve término á este discurso. Es gran prudencia, digo, enmedio de la agitacion de tantas pasiones sobreescitadas hoy por los sagrados nombres de *nacion* y *patria*, reprimir su empuje para examinar los derechos de la nacion y los deberes de la conciencia. Tienen los derechos por base el elemento esencial del hombre y de la sociedad; pero como se mueven en la vacilante órbita de los hechos y de los convenios, de aquí que deban ser demostrados simultáneamente por los verdaderos principios de la filosofía cristiana, por los orígenes históricos y por los legítimos cambios de los gobiernos: entretanto no es lícito atacar ni con armas ni con plumas á gobierno alguno, miéntras no se demuestre de una manera indudable que es ilegítimo; porque no es lícito presentar como dudosa una posesion *cierta*, valiéndose de razones *inciertas*. Los deberes *públicos* imponen al que rige los destinos de un pueblo la obligacion de promover su nacionalidad é independencia, respetando todos los derechos; los deberes *particulares* obligan á cooperar á esta empresa con las virtudes privadas, dejando los actos públicos al jefe del órden público.

De este modo no degenerará la prudencia en ociosidad y cobardía, ni la actividad en anarquía y discordia. La certeza que tiene quien se propone conseguir la unidad nacional *por medios honrados*, de verse apoyado en su empresa por todos los hombres sensatos, y por la fuerza siempre lenta pero siempre indomable de la naturaleza, es un estímulo poderoso para obrar cuerdamente. Consultando á la naturaleza, buscando en ella no sólo lo que inspira el sentimiento, sino principalmente lo que dicta la razon, quizás no siempre se llegue á la realizacion de las formas imaginadas *a priori*, pero en cambio se llegará á las que para el verdadero bien de la patria tenga predispuestas la Providencia, eterna madre, maestra y soberana de todas las naciones (*a*).

§ IV. *La nacionalidad en el Catolicismo.*—Propóngome considerar ahora la nacionalidad bajo el aspecto del Catolicismo.

Fácilmente comprenderá el lector la íntima relacion que entre sí tienen estos dos augustos nombres, no siendo cabalmente el Evangelio otra cosa sino *la vocacion de los pueblos á la unidad de la Iglesia* (*b*). Nacion é Iglesia son dos ideas que se corresponden mútuamente en el entendimiento católico, como la parte con el todo; y así como la parte está ordenada al todo, así tambien en la idea católica, la nacion está ordenada á la Iglesia.

De esta idea fundamental deben surgir varias consecuencias particulares, cuya explicacion suministrará al católico ideas mucho más altas de la nacionalidad, que las que tendria considerándola solamente segun el órden natural. Para apreciar estas ideas, ante todo se debe fijar la atencion en los inapreciables beneficios que la nacionalidad reporta de los lazos que la unen con la Iglesia, así como en lo nobilísimo de esta dependencia, á la cual somete los arranques de su patriotismo santificándolo en las aguas bautismales.

(*a*) Las revoluciones sociales siempre conducen á un término más ó ménos imprevisto, porque dependen del *espíritu público*, su causa inmediata, y que abarca todas las fuerzas individuales, aunque estas ignoren lo que todo el cuerpo hace. (Villeneuve Barg., t. I, p. 266; y Balmes, el *Protest.*, etc.) Puede decirse de los miembros de la sociedad lo que Nicolas (*Etudes*, t. I, p. 278, 9) dice de las ciencias. Todas las ciencias han venido á parar en la religion *sin saberlo*, «y precisamente porque no se lo aguardaban.» «Este es tambien el proceder de Dios en lo tocante á las naciones.» «Si hubiesen distinguido el término desde el punto de partida, el capricho... la preocupacion habrian entorpecido su marcha.»

(*b*) *Euntes docete omnes gentes.* Matth. c. XXVIII, 19.

Verdad es que al adorar á un Dios crucificado, pierden las naciones aquella independencia absoluta peculiar á todo sér aislado, al salvaje en su choza, á la familia apartada de cualquiera otra sociedad, á las ciudades de la Edad Media tan reducidas en su territorio que las balas de sus cañones traspasaban sus límites; pero al perder esta salvaje independencia, se elevan á singular perfeccion, ora se las considere en la gran sociedad que entre todas formaron, ora en sí mismas.

Juzguémoslas en sí mismas. Dije que el sér nacional está formado por la unidad de *raza*, de *lengua*, de *instituciones* y de *territorio*; de donde debe resultar por último la unidad vital que anima á los pueblos, el *espíritu nacional*. Pues bien; la Iglesia contiene en sí misma elementos omnipotentes para mantener y perfeccionar dicha unidad, y ante todo, el principio del *órden*, que pertenece especialmente á la Iglesia católica y el cual es principio profundamente conservador por el respeto que á todos los derechos anteriores infunde. Mas á este respeto, que tan fuertemente impresiona á todo corazon recto, conforme con los sentimientos de la naturaleza, agrega la Iglesia católica, por su carácter sobrenatural un profundo acatamiento á la tradicion; lo cual, como es sabido, constituye una diferencia esencial entre ella y todas las sectas, y especialmente la dominante en nuestros dias, el protestantismo racionalista. Bajo uno y otro aspecto protege la Iglesia los elementos de nacionalidad de los pueblos, y en primer lugar, el idioma patrio; porque al paso que vela por la conservacion del órden, lo preserva de corrupcion extranjera, principal causa de la alteracion de las lenguas. En efecto, ¿quién ignora que estas permanecen por lo comun invariables cuando no hay fusion entre diferentes pueblos? Díganlo la China, el Japon, etc. Por lo comun, la fusion se realiza por medio de guerras y conquistas: por eso la Iglesia que enseña paz, humildad, respeto á los derechos ajenos, y que se esfuerza para que disminuyan y desaparezcan por completo la bárbara manía de guerrear, la sed de conquistas y las invasiones injustificadas, procura mantener incólume la existencia política de una nacion, al mismo tiempo que se afana en preservar á la lengua nacional de modismos extranjerizos.

Si consideramos despues á la Iglesia como sociedad esencialmente tradicional, la vemos influir en dos maneras para mantener inalterable el idioma, á saber: conservando al propio tiempo

el elemento intelectual y el material. Constituyen el primero de estos elementos las ideas, que tienen grandísima influencia en la lengua, como atinadamente lo observan Gioberti y el autor del artículo publicado en el *Contemporáneo* sobre Juan Stellini (a) Explica Gioberti filosóficamente en su *Introduccion*, el motivo por qué el cambio de lenguas en la Torre de Babel debió alterar forzosamente el tesoro de las primitivas tradiciones, y viceversa; y por qué la confusion de este sagrado depósito debió influir en la confusion de lenguas. Este recíproco influjo nace de ser la palabra instrumento necesario de la inteligencia humana para concebir y expresar bien las ideas. Tambien el autor del artículo del *Contemporáneo* habla de la poderosa accion de las lenguas para civilizar á los pueblos. «Cualquiera que sea, dice, la causa del hecho, ello es que las lenguas son como el vestido de las ideas; y así como los vestidos no se adaptan á todos los hombres, así aquellas no son capaces de comprender y significar las formas de todas las ideas. Ignoro si se ha examinado maduramente en qué consiste que la lengua de los pueblos se refleje en sus costumbres, hábitos, propósitos, resoluciones, virtudes, vicios, en toda su vida doméstica, civil y política; pero es indudable que los idiomas son como un retrato del carácter de los pueblos, y que para esto existe alguna causa indestructible é inevitable.» Luego si la Iglesia con sus doctrinas, su moral, sus ritos, su legislacion, etc., imprime en el carácter, hábitos y doctrinas de los pueblos católicos un no sé qué permanente, propiedad suya y de su espíritu tradicional, esta misma circunstancia vendrá á reflejarse en la lengua que reviste sus ideas.

Como quiera que las lenguas conservan su carácter, no ya permaneciendo invariables, sino perfeccionándose segun su índole especial, su vocabulario, sus inflexiones y su sintáxis, necesitan, como tambien lo nota Gioberti, remontarse constantemente á la antigua lengua madre que las produjo, y les dió carácter propio. De aquí que la Iglesia, en el mero hecho de conservar por su espíritu tradicional mismo el idioma en que recibieron los pueblos las primicias del Cristianismo, los obliga á remontarse constantemente á la antigua lengua y á empapar el oido en aquella armonía primitiva, de quien la moderna debe ser eco cada vez más

---

(a) *Contemporáneo*, 15 de Mayo, 1847, núm. 20.

sonoro, si no se corrompe. Los idiomas de la Europa occidental, de los pueblos oriundos del Lacio, que llegan hasta tomar los modismos de la Escritura Sagrada, como las formas eclesiásticas y filosóficas de la Edad Media tienen cierto sabor antiguo de grande estima para el que sabe gustarlo. ¿Quién lo conservará mejor que esa sociedad augusta, á la cual se llama Iglesia latina, y que mantiene invariablemente el uso de esta lengua en su liturgia, haciendo así imposible que sus hijos la olviden por completo? En nuestros santos templos los católicos del rito latino podemos impregnar siempre el oido de esas maneras de decir que fueron manantial inmediato de nuestro idioma vulgar, y que ingiriéndose en él, le prestan ese sabor especialísimo de nuestros más distinguidos autores antiguos y modernos. Ni el corazon ni el oido de los pueblos latinos podrán mostrarse insensibles al olvido en que ciertos innovadores, á imitacion de los protestantes de Alemania, quisieran soterrar la lengua de la antigua Roma, lengua veneranda, destinada á conservar así nuestro idioma como nuestra fe; y cuyo olvido seria mucho más vituperable en nuestros dias, cuando todas las demas naciones se esfuerzan por desenterrar de las ruinas de la Edad Media cuantos documentos contienen las primitivas y toscas formas de su idioma natal.

Fácil es comprender cuán útil para unir las razas debe ser este mismo espíritu tradicional y este respeto á los derechos, pues que esa union es consecuencia natural de la perpetuidad de la familia, y á esta perpetuidad nada contribuye tan poderosamente como el respeto á los antepasados, y el firme mantenimiento de los derechos.

Pero aun hay otro elemento mucho más adecuado para consolidar la union de razas, y es el profundo respeto inspirado por la Iglesia al lazo sagrado del matrimonio: la indisolubilidad que ella le asegura, los impedimentos que opone á los matrimonios mistos, y el afecto que infunde á los que profesan una misma fe, todas estas circunstancias contribuyen eficazmente á vigorizar más y más los lazos del amor doméstico, y por ende, á evitar la confusion de razas que, tiempo andando, podria perjudicar al espíritu nacional.

Qué apoyo hallará en este amor al órden y en este respeto á las tradiciones la constante unidad de las instituciones civiles y políticas, cosa es harto evidente para que necesite yo demostrarla, por lo cual me limitaré á decir que es propiedad de la religion católica

hacer sentir su influjo, no sólo en todas las obras del individuo, sino tambien en todas las instituciones civiles y políticas de las sociedades católicas, hasta el punto de que toda sociedad católica puede llamarse, como Gibbou llamó á Francia, *criatura de la Iglesia.* La Iglesia ha dado las primeras ideas de gobierno paternal, los primeros ejemplos de organizacion social, los primeros ensayos de códigos cristianos, los primeros medios de estadística para nacimientos, defunciones, poblacion, etc., los primeros espectáculos de las solemnidades nacionales, las primeras escuelas, las primeras academias, los primeros asilos, los primeros hospicios..... en una palabra, los países católicos no tienen un solo instituto que no haya sido fundado ó perfeccionado, vivificado ó trasformado por el espíritu de la Iglesia católica. Es así que este espíritu es invariable; luego el catolicismo es causa eficacísima y conservadora de la unidad de las instituciones sociales.

En cuanto al territorio, bien que la Iglesia no pueda contribuir directamente á ensancharle, ajena como es á los manejos que sugiere la ambicion política, á ello contribuye sin embargo indirectamente, no sólo con el respeto que inspira á los derechos, sino sobre todo, predisponiendo los ánimos con infundirles deseo de contribuir al bien ajeno cuando puede hacerse sin perjudicar á nadie; predisposicion que, trasmitiéndose de los individuos al gobierno, le inclina á favorecer á sus vecinos, aun bajo el punto de vista territorial, cuando lo puede hacer sin daño propio. Pero el beneficio más importante que una nacion reporta del catolicismo, consiste en la admirable unidad de espíritu; la cual sin él es irrealizable, porque sólo él impera en las inteligencias y les infunde sumision voluntaria y verdadera. No quiero decir con esto que sin unidad de fe no pueda existir cierta union de espíritu nacional, pues la unidad de raza, de lengua, de tradiciones, de enseñanza, de costumbres, de intereses, etc., pueden infundir una manera de unidad de espíritu, á pesar de la diferencia de creencias; pero cuán quebradizos no son todos estos elementos de union comparados con la unidad de creencias religiosas! En ella encuentra la conciencia reglas prácticas y obligatorias, y exactamente idénticas (pues el ser sus enseñanzas derivadas de una misma autoridad visible, impide que sean alteradas por las interpretaciones arbitrarias de los individuos): en ella todos los miembros de la sociedad tienen una norma segura para sus mútuas relaciones; todos pueden conocer por principios invariables, la regla de conducta que deben seguir sus

conciudadanos. Un católico que vive con luteranos, calvinistas, mahometanos, judíos, etc. podrá muchas veces ignorar las máximas que su religion les inspira; pero entre católicos, la regla de vida es una, como la creencia. Cabe sin duda que tal ó cual individuo se aparte de esta regla llevado por la pasion; pero si es católico honrado, me bastará su palabra y me bastará su sola conciencia para tratar con él con entera confianza. ¿De cuánto provecho no es para la unidad del espíritu nacional esa tranquilidad y armonía, y esa unidad de esperanzas que surge de la perspectiva comun de una misma dicha futura? Y esa unidad de formas, producida por la de los ritos religiosos, mezclados en toda la vida civil! Y esa unidad de intereses y afectos ofrecidos y consagrados al pié de un altar comun! Tan profunda es esta union, que penetra las partes más nobles y sensibles del alma humana, el entendimiento y la voluntad, con verdades y leyes tan ciertas, que sería un crímen dudar de ellas ó resistirlas. Es, por consiguiente, primer elemento de unidad nacional, la religiosa: y así lo creyeron aun los pueblos antiguos envueltos en las tinieblas del paganismo, los cuales, despues de perder con la idea de un Dios universal la de una sociedad universal, quisieron salvar por lo ménos la unidad nacional, forjándose divinidades nacionales, y la unidad doméstica, formándose divinidades domésticas; pues, como lo observa Vico, la recien casada debia adorar á una nueva divinidad para formar parte de la nueva familia. La unidad nacional formada por la religion católica es tanto más perfecta que la formada por interes, por afecto, por afinidad de raza, por asociacion ó por cualquiera otro medio elegido del órden sensible, cuanto las verdades absolutas son más sólidas que las contingentes, el derecho más potente que el sentimiento, el entendimiento más noble que la sensacion, y Dios superior á la humanidad. La unidad nacional halla pues en el catolicismo perfeccion inestimable, considerada en sí misma; y las naciones que todavia le poseen, deben conservar con escrupuloso cuidado este precioso manantial de tantos bienes ¡Oh y cuánta no sería en este punto su solicitud si reflexionasen en las ventajas que una nacion católica reporta de esta inmensa unidad de que forma parte! Pierden sin duda con ella una salvaje y solitaria independencia; pero en cambio conquistan otra de inmensa valía, que por lo vasto de los designios que suscita, lo enérgico de los sentimientos que inspira, y lo imponente de las fuerzas que suministra, produce esa virilidad y actividad

y eficacia que distinguen á los pueblos verdaderamente católicos. Esto son las naciones en la sociedad católica cuando el espíritu católico prevalece en las relaciones internacionales; por el mero hecho de formar parte de una sociedad inmensa de naciones, adquieren la grandeza y confianza absolutas con todos los demas beneficios que sólo puede ofrecer esa sociedad, la más noble de todas aun bajo el punto de vista humano; á la manera, por ejemplo, que las ciudades ó los pequeños Estados participan de la grandeza nacional cuando vienen á concentrarse y refundirse en una sola nacion. La unidad de pensamientos y de afectos presta grandeza y alteza á los designios: la caridad fraternal inspirada por el catolicismo, hace que todas las naciones tomen parte en el bien ó el mal de cada una de ellas; la autoridad protectora del derecho inspira á príncipes y pueblos; y si estos reciben dócilmente inspiracion tan santa, desearán á todas las naciones vecinas todos los bienes civiles y políticos, cuya suma y compendio son para los súbditos la obediencia, y para los gobernantes, el celo del verdadero bien público. En esta asociacion, la diplomacia es medio de tratar leal y benévolamente; el comercio es elemento de prosperidad, así de los intereses propios como de los ajenos; la guerra es centinela vigilante de los derechos del débil contra los atentados del poderoso.

Tal es la tendencia de la union católica, y tales los frutos que produciria si, sobreponiéndose los pueblos á las pasiones políticas, y amoldando las instituciones al espíritu católico, este llegase verdaderamente á reinar en las relaciones internacionales. En este caso, nunca podrian morir las naciones católicas; pero aunque el hecho no siempre corresponda al derecho, porque la sociedad católica efectiva nunca corresponda de una manera perfecta á la idea de su divino Fundador, no será ménos cierto que las naciones se acercarán tanto más á los frutos de grandeza, de seguridad y de utilidad, cuanto más se afanen por realizar en sí mismas la hermosura del ideal católico.

De las anteriores observaciones surge la importante verdad encerrada en aquellas palabras de la sabiduría divina: *La justicia eleva á las naciones, y el pecado hace desdichados á los pueblos.* Prescindiendo ahora del valor sobrenatural de estas palabras, considerémoslas como una teoría ó aforismo político. La nacion católica tiene que ser necesariamente una sociedad grande y feliz, por estar fundada en un órden perfectísimo, *sobre una justi-*

cia eminentemente grande, como dice San Agustin: tiene que alcanzar esta dicha y grandeza, por ser imposible que el conjunto de sus miembros deje de observar las leyes constantes de la naturaleza, en cuya virtud misma se hace venturosa la sociedad que profesa respeto á los derechos del órden y de la justicia. Cabe sin duda que en esa sociedad se encuentre algun individuo desgraciado por cualquiera de esas combinaciones de circunstancias, llamadas injusticias de la fortuna, ó como expiacion de haberse separado del recto sendero; pero toda una sociedad trabajadora é industriosa sumida en la pobreza, ó á despecho de su carácter pacífico y honrado, conmovida por contínuos motines, ó á pesar de que sus costumbres sean castas y ordenadas, víctima de enfermedades y males reservados al libertinaje y á la crápula, esto seria una *excepcion general*, es decir, no seria ya excepcion sino trastorno de la ley constante de la naturaleza. La justicia debe producir naturalmente sus frutos en los pueblos: abogar por ella es abogar por la felicidad nacional é internacional.

Por tanto, la nacion que bajo el imperio católico se obligase á respetar el órden y la justicia, nada perderia por entrar á formar parte de un todo superior, subordinando asi al órden general de la cristiandad sus ideas é intereses nacionales, porque si algun daño transitorio experimentase por ello, en la extension misma y en el órden que no puede ménos de reinar en esta sociedad divina, hallaria la mejor prenda de una esperanza imperecedera y el manantial de una fuerza invencible para aguardar tiempos mejores.

Considera aquí, lector amigo, con qué sabiduría tan admirable ha ordenado el Redentor del género humano las leyes del progreso y de la conservacion de la sociedad por Él establecida. Siempre limitado en sus miras, al hombre nunca le es dado abarcar todos los puntos de contacto de las verdades que contempla. No há mucho se prendaba de la unidad política y tiranizaba á las provincias para encajonarlas en esta unidad, sin parar mientes en que las más veces exigia de los pueblos lo imposible. Espantado ya hoy de estas violencias, proclama la unidad nacional y el odio al extranjero, sin pensar que este odio fué precisamente el grande obstáculo á la nacionalidad de los pueblos gentiles. La Iglesia, por el contrario, brinda á la nacion que abraza el catolicismo con beneficios inmensos, y sabe convertir en bien temporal esa dependencia misma que á los ojos de las naciones paganas sería ruinosa y degradante.

Y no se me diga que estas promesas de felicidad temporal no eran otra cosa sino una sancion de la ley mosáica, únicamente propia para mantener su observancia en aquel pueblo material; porque ademas de haber dicho casi lo mismo el Redentor en aquellas tan sabidas palabras: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demas se os dará por añadidura*; ademas de repetir. el Apóstol: *la piedad sirve para todo*; *puede prometerse lo mismo los bienes de esta vida que los de la futura*, debemos distinguir las promesas hechas al individuo de las que hablan con la sociedad. Destinado en efecto el individuo á vida futura, despues de pasarla trabajosa y aun abyecta, puede encontrar en la otra su recompensa; es decir, como individuo, puede sin duda verse comprendido en alguna de esas excepciones á que, en la providencia general del mundo, están sujetas las leyes particulares; pero la sociedad no puede esperar recompensa ni castigo sino en la tierra y en el tiempo; porque no ha de subsistir en la otra vida bajo su forma de sociedad distinta: ademas de que, como ya ántes he indicado, en una sociedad ordenada, la felicidad es efecto natural del órden mismo, y al predicarnos el Evangelio la cruz, no cambió (sino para nuestro mayor bien) este órden de la naturaleza. Las naciones, pues, cogerán los frutos que hayan sembrado; y si es propio de toda sociedad grande el tener grandeza en sus ideas y propósitos, mayor fortaleza en las voluntades y los sentimientos, más eficacia en sus obras y más robustez en su existencia, todas estas cualidades debe poseerlas en grado eminente la más grande de las sociedades: luego las naciones que á ella se unan, participarán naturalmente de estas inapreciables preeminencias.

Pero, ¿no habrá necesidad de hacer sacrificio alguno para adquirir esta fuerza vital y esta unidad de espíritu? Sí, y ya os lo he dicho: la nacion, como cualquiera otra sociedad, como cualquier individuo, no puede ligarse sin *lazo*; en esto estriba la esencia de la asociacion y de la civilizacion, la cual es siempre tanto menor, cuanto mayor es la fuerza del *individualismo*, ó séase del *egoismo*, gérmen esencial de barbárie. Dad el orígen que os plazca á la sociedad: cualquiera que sea la doctrina que sobre este punto adopteis, la verdad expuesta permanece invariable; ¿será un convenio libre? pues el pacto social es un *sacrificio* pactado: ¿quereis que sea obra de la naturaleza? pues tambien entónces la sociedad tendrá naturalmente por *condicion* el sacrificio; ¿quereis que deba

su existencia al poder divino? pues Dios os impone el *sacrificio* de la dependencia: los gobernantes cambiarán, pero siempre será necesario ese sacrificio, porque la esencia de la sociedad consiste en coordinar las partes subordinadas al todo.

Naciones regeneradas, ¿quereis pertenecer á la grande, á la divina sociedad universal? pues teneis que formar parte de ella, bien entendido que la parte es menor que el todo, y que á él está subordinada. Por consiguiente, será preciso reconocer y confesar, en teoría como en práctica, que la union con la Iglesia es para el católico mucho más importante que la unidad nacional, destinada á servir á la primera, como en efecto le sirve, conforme á los adorables designios de la Providencia divina. Tan pronto como la nacion entera abraza el Catolicismo, el amor nacional se torna en vínculo fortísimo para ligar á los individuos con la Iglesia, y todos los brazos se arman en defensa de los perseguidos, como hoy vemos en Turquía, donde el celo de la diplomacia europea es tan influyente en favor de los cristianos. La nacionalidad sirve, pues, al Catolicismo como al todo la parte, y como el medio al fin; pues fuera del Catolicismo no puede encontrar el católico ese fin último tan importante, convencido como está de que *fuera de la Iglesia católica no hay salvacion.*

Estas verdades, para nosotros evidentes y triviales bajo el aspecto teórico, merecian consignarse en este lugar por la consecuencia práctica que de ellas se desprende, á saber: que la nacionalidad *debe* subordinarse de *hecho* y *por afecto* al Catolicismo, como lo está lógica y ontológicamente en teoría: axioma católico que expresa respecto del órden sobrenatural la misma ley que ántes hemos establecido respecto del natural, á saber: *que los intereses nacionales deben acomodarse al derecho, y no el derecho á los intereses nacionales.*

En efecto, en el órden natural, ¿es otra cosa el derecho que un mandamiento de Dios?; y este mandamiento, ¿cómo y dónde puede conocerse sobrenaturalmente sino en la Iglesia católica? Pues decir que la nacionalidad debe subordinarse á la justicia, y que debe estarlo al Catolicismo, son frases equivalentes si no sinónimas. Armonízanse, pues, las dos series de doctrimas expuestas hasta aquí, y se fortalecen mútuamente por su armonía, haciéndose más evidentes en el órden sobrenatural, y adquiriendo mayor autoridad en el natural con la conformidad entre la razon y la fe.

Importaba explicar estos puntos de contacto entre el *sér na-*

cional y el *sér católico*, á fin de demostrar científicamente el lugar que en nuestro corazon deben ocupar la nacion y la patria, para evitar el riesgo de que el amor nacional nos haga retroceder, si no en teoría, como aconteció á los republicanos franceses, por lo ménos con el corazon, al patriotismo idolátrico de los antiguos pueblos gentiles. (Cantú, *Hist. univ.*, T. VIII.)

Es tanto más importante este punto, cuanto que en épocas de entusiasmo, los católicos buenos y celosos suelen valerse de este entusiasmo mismo (y hacen muy bien, si lo hacen con prudencia), para atraer al Evangelio á los extraviados y vacilantes, demostrándoles que las Sagradas Escrituras encierran ese mismo bien de su patria, que admiran y codician. De este modo, en época no muy remota, el *Génio del Cristianismo* con su título indicaba á una generacion encenagada en el amor al bien sensible, que aun este bien se encontraba allí en su pureza y plenitud: por eso en nuestros dias muchos talentos privilegiados advierten en Italia á esos fogosos partidarios de la grandeza italiana, que su verdadero y casi único manantial se encuentra en la fe, y la unidad en el gran centro católico. Idea sublime y hermosa, pero cuya grandeza comprenderia mal quien quisiera hacerse católico por ámor á Italia, como los franceses la habrian comprendido mal haciéndose cristianos por amor á los bienes y placeres sensuales. No, y mil veces no: el católico no ama al cielo como medio para alcanzar la tierra, sino que hace de la tierra escabel para remontarse al cielo; y bien que sea lícito regocijarse de que la religion perfeccione sus ideas nacionales y su amor patrio, seria en él vituperable é indigna la idea de hacer esclavas de la nacion y de la patria sus ideas religiosas. Este fué el más grave error de los gobiernos protestantes, y lo es tambien de tantos farsantes políticos que miéntras se llaman *católicos*, es decir, *universales*, no pueden desprenderse de la idea absurda y tiránica de que la Iglesia católica es medio para gobernar bien el Estado, que lo universal debe subordinarse á lo nacional, que el espíritu debe ponerse á merced del cuerpo, etc.

Puesta á salvo de este modo la dignidad de esa sociedad augusta que, más divina que humana, ocupa un lugar medio entre el cielo y la tierra, y que elevándose sobre todas las demas, llama á sí á todos los pueblos cristianos como partes destinadas al todo, me propongo examinar cuál es su espíritu, y ver cómo formó en los pueblos católicos una nueva civilizacion, rectificando sus

ideas y todo su código internacional. Maestra suprema de verdad, protectora natural é inflexible del derecho, y aun apoyándose exclusivamente en él, pues que *per se* no posee en la tierra fuerza material alguna, se ha visto siempre obligada por la necesidad de su existencia, no ménos que por la santidad de su doctrina, á suscitar en las naciones que aceptaron su salvadora enseñanza, ideas de inviolable respeto á los principios de órden, único elemento de unidad universal (católica), y verdadero bien del hombre racional. En esto consiste, como lo observa Guizot, el más importante valor social de las doctrinas cristianas: por el mero hecho de establecer radical distincion entre el gobierno espiritual y el temporal, á un mismo tiempo estas doctrinas custodian el derecho contra las invasiones de la fuerza, y ponen la sociedad á cubierto del despotismo de las conciencias, que forma el carácter distintivo del pueblo musulman; imprimen en todo una fuerza irresistible, merced á la justa idea que inspiran del valor de todos los bienes terrenos, repitiendo incesantemente que de nada aprovecha ganar el universo entero, si se pierde el alma, y predisponen los ánimos á aplicar este principio al órden político y al internacional, lo mismo que al civil é individual, y á rehusar todo beneficio y todo engrandecimiento que haya de adquirirse á precio de injusticia y de opresion.

Así preparaba la Iglesia la restauracion social de la unidad en el género humano, cumpliendo la mision que le habia encomendado su Fundador divino, que habia bajado del cielo á la tierra para restablecer todas las cosas con su omnipotente palabra, despues de purificarlas por la expiacion de su cruz. En efecto, la influencia política de la Iglesia jamas ha consistido en otra cosa sino en lo mismo que constituye su influencia civil; es á saber, en el respeto á todos los derechos: infiltrándose este respeto en todos los individuos, enseñaba al ciudadano á considerar como la mayor de las desdichas poseer el bien ajeno, y predisponia su corazon para aquellos actos generosos con que una nacion se despojaba voluntariamente de lo que no es suyo. De esto nos ofrece un memorable ejemplo el Santo Rey Luis IX, cuando se desprendió generosamente de magníficas provincias de su reino, cediendo parte de ellas á Inglaterra, aunque los derechos de esta nacion eran cuestionables. Estos magnánimos sentimientos, inspirados por el Catolicismo, preparaban y daban sér á la grande idea de la sociedad europea y de la civilizacion cristiana; objeto que, con

sus formas toscas y semibárbaras, todavía excita hoy admiracion y amor en todo pecho generoso. Entónces se extinguió, principalmente entre los cristianos, el odio bárbaro al extranjero, y abrazándose las naciones como hermanas en el seno de su madre comun, cantaban en coro: «¡Cuán dulce es vivir fraternalmente unidos por un solo sentimiento, y por el vínculo inviolable de unas mismas leyes! (Ps. CXXXII y LXVII.)

Pero apénas empezaba á resonar este cántico desde el Boristenes al Bétis, libertado cabalmente por entónces del yugo musulman, cuando el orgullo de un fraile apóstata surgió con su frenética palabra para turbar tan magnífica armonía; y despertando en los corazones por él seducidos el funesto sentimiento del *egoismo individual*, lógica y naturalmente siguióse muy luego el *egoismo nacional* (*a*), que resucitando en la Europa protestante las antiguas ideas griegas y romanas, reprodujo en la política y en la civilizacion las crueldades del furor bélico y el bárbaro afan de conquistas. Pueblos y príncipes dejaron de defender su causa en las asambleas y al amparo del derecho, como lo hizo Carlos V, sin quedarles otro arbitrio para terminar sus querellas, más que el campo de batalla y el cañon (*b*; y cuando obligados por las reminiscencias católicas á cubrir siquiera las apariencias de justicia, no pudieron hacerse guerra por medio de las armas, hiciéronsela por medio de una pérfida diplomacia, con ruinosos derechos de aduanas, y aun con doctrinas irreligiosas. Tal fué el carácter de la exagerada *nacionalidad* que la Reforma sustituyó á la unidad católica, y que, merced al carácter activo é impresionable del pueblo, llegó en Francia á sus últimas consecuencias prácticas, reproduciendo y exagerando los ejemplos de Grecia y de Roma hasta el extremo de que un malvado parricida ofreciese en el altar de la patria las ensangrentadas cabezas de sus padres. Si hoy ya se ha calmado este furor republicano, no por eso la religion ni la Iglesia tienen ménos que temer sus funestas consecuencias, ni ha cesado la necesidad de distinguir bien el espíritu nacional católico del espíritu nacional protestante. *Tan fuerte es hoy la pa-*

(*a*) «Europa dividida... el espíritu de nacionalidad sustituido al de universalidad... tales fueron los resultados de la reforma.» (Villeneuve-Bergemont. *Hist. de l'econ. polit.*, t. I, p. 288.)

(*b*) «La division... separando en creencias é intereses á los diferentes Estados de Europa, redujo á las mezquinas proporciones de la nacionalidad las grandes cuestiones de la sociedad europea.» (Ib. p. 314.—15.)

sion de la nacionalidad, como hace diez y ocho siglos; pero los mismos que aspiran á la unidad social del género humano, no pueden conformarse con la idea de una república cristiana (*a*).» ¡Insensatos! no echan de ver (á pesar de la claridad con que hablan los hechos) que quien destruye la unidad católica, destruye la unidad nacional, y que erigir en principio que los derechos que unen mútuamente á las naciones no son inviolables, equivale á declarar rotos para siempre los vínculos de la sociedad política, civil y doméstica. Luego el principio contrario: *Dad al Cesar lo que es del Cesar, pagad las contribuciones y los derechos como debeis hacerlo*, es un principio esencialmente católico. Predicando á los esclavos la obediencia, fué como la Iglesia les proporcionó la libertad civil; y predicando á príncipes y pueblos respeto á los derechos, erigió la libertad internacional. En efecto aquellos Papas, para gloria de la autoridad pontificia hoy ya calificados con tanta justicia por los católicos y aun por los protestantes mismos como defensores infatigables de la nacionalidad y la independencia italianas, ¿por qué medios consiguieron empresa tan grandiosa? ¿Cuánto no fué el respeto que, en los negocios temporales, profesó Gregorio el Grande á los príncipes Godos que de hecho gobernaban á Italia, y á los emperadores griegos, que todavía mantenian allí no sé qué derechos? ¿Cuánta solicitud no empleó Gregorio II para evitar que los italianos eligiesen nuevo emperador, cuando Leon Isáurico pisoteaba las imágenes y abandonaba á Italia! El gran Santo Hildebrando trabajó eficazmente por la independencia italiana, pero sus altercados con los dos Enriques ¿le indujeron nunca por ventura á desconocer los derechos imperiales entónces reconocidos? Indudablemente, no: y si aquellos malvados príncipes no se hubiesen prevalido de su autoridad para proteger la simonía, el concubinato y la rebelion contra la Iglesia, bajo el amparo de esta habrian disfrutado tranquilamente de sus derechos temporales. Este respeto de la Iglesia á todos los derechos fué lo que preparó la independencia italiana, no porque los grandes talentos de aquella nacion la llevasen á cabo deliberadamente y por miras políticas, sino porque el espíritu de la Iglesia (que es el de Jesucristo difundido por todo su gran cuerpo místico, y obrando en las generaciones sucesivas), es esencialmente espíritu de verdadera libertad, no ménos en el órden político que en el órden civil.

(*a*) Lacordaire, *Conferences*, 17 de Enero de 1847.

Si esta diferencia que yo pongo entre el espíritu y los propósitos de aquellos Pontífices y el que anima á la Iglesia, pareciese á alguno paradógica, consulte la luminosa demostracion que de ella hace el ilustre Balmes al tratar de la abolicion de la esclavitud; y de paso dejará de tener por opuesta al comun sentir la otra proposicion que he asentado sobre que el respeto á los derechos predispone á los pueblos para la nacionalidad y la independencia, segun los intentos de su naturaleza propia y las condiciones accidentales. Nada tan á propósito en efecto para favorecer el libre curso de estos agentes naturales, como ese espíritu de justicia, de benevolencia y discernimiento que tiene por manantial el espíritu de Jesucristo extendido por todo su cuerpo místico, la Iglesia.

Este espíritu animaba á Fenelon cuando pronunciaba en los oidos del *gran Rey*, opresor y asolador de Europa, aquel enérgico *non licet*, y cuando por boca de una Minerva cristiana prevenia el ánimo del Delfin, disfrazado de Telémaco, contra aquellas injusticias brillantes, y le decia: «Una guerra injusta no deja de ser tal porque sea afortunada. Los tratados de paz firmados por los vencidos con la cuchilla en la garganta, lo son contra su voluntad, como el dinero que damos cuando se nos pide la bolsa ó la vida. De nada vale el decir que vuestros Estados necesitaban esas conquistas, pues en ningun caso puede sernos necesario el bien ajeno: lo que sí necesitamos siempre, es observar escrupulosamente la justicia. Bien podeis conocer, Señor, que toda vuestra vida habeis andado apartado de los caminos de verdad y de justicia y, por consiguiente, de la senda trazada por el Evangelio. Examinad, sin dar oido á la lisonja, con hombres honrados, si es posible que retengais lo que poseeis como consecuencia de los tratados á que habeis sometido á vuestros enemigos con una guerra tan fuera de razon (*a*).»

Estos son, exclama d'Alembert, (*b*) verdaderos sentimientos de un ministro de Dios que defiende la causa del pueblo ante su príncipe; estos son, añadiré yo, los sentimientos de la Iglesia que defiende la causa del derecho ante las naciones. A pesar de todo, la supuesta gloria nacional triunfó en el corazon del anciano monarca, el cual retuvo miéntras le fué posible los territorios usurpados, y recogió luego en su vejez las tempestades que con

(*a*) Fenelon *Carta á Luis XIV.*
(*b*) *Elogio de Fenelon.*

tantos vientos habia sembrado. ¡Quiera Dios que los gemidos del anciano hayan hecho olvidar en el inexorable tribunal de la eterna justicia, las faltas del jóven conquistador! Pero prescindiendo de castigos y quejas, al comparar con criterio católico al usurpador afortunado que, en la gloria de sus triunfos, extendió su reino hasta sus naturales límites, con el santo rey que poseedor tranquilo deja penetrar á un vecino fuerte y envidioso hasta el interior del reino por respeto al derecho, pregunto á la historia, ¿cuál de los dos aparece más grande en el tribunal severo de la posteridad? ¿Luis IX ó Luis XIV? ¿La nacion que invade á Avignon, ó el príncipe que respeta á Benevento? ¿La *jóven Irlanda*, que recurre á la fuerza, ó el grande hombre que, inspirado por el catolicismo, quiere salvar á su patria sin apartarse del derecho, y aconseja al infeliz labriego postrado por el hambre en un lecho infecto, respeto inviolable á la justicia, viéndose saludado por sus moribundos labios con el nombre de *libertador*?

Ante el gran nombre de O'Conell, á la vista de ocho millones de esclavos católicos que espiran atormentados por el hambre sin exhalar la menor queja contra sus opresores, no sé qué pudiera añadir ya la mente para pintar al vivo la grandeza ideal de la nacionalidad católica. Contémplalos Europa maravillada al hallar en su corazon tanto amor á la justicia, y siente tornarse su asombro en respeto, el respeto en veneracion y la veneracion en estremecimiento de nobilísima ira. Sólo la Iglesia católica no se maravilla, porque acostumbrada á triunfos de este linaje, sabe compartir con sus extenuados mártires pan y lágrimas, y por medio de la caridad de sus pastores desciende á sus asoladas mansiones para fortalecer su constancia y recibir su postrer suspiro.

Esta es la idea más sublime que nos ofrece la Iglesia; este el triunfo de la nacionalidad en el Catolicismo: podrán fracasar sus intentos, pero no por eso será ménos grande y dichosa, al ménos ante aquel Dios en quien únicamente se encuentra, para las naciones como para los individuos, verdadera grandeza y verdadera felicidad. Si los estragos del hambre concluyesen por someter á la herejía victoriosa la *Isla de los Santos* convertida en sepulcro de mártires, sobre aquella ensangrentada tierra se elevaria la aureola de su grandeza para repetir á las naciones católicas, en un sentido nuevo, aunque no ménos heróico: *el héroe muere, pero no se rinde.*

Pero no, no son destruccion y muerte la herencia de las naciones católicas; y consideradas como partes de un gran todo, que no puede sostenerse sin apoyarse en el órden, están prontas á morir ántes que violar la justicia.

De aquí nace el principal elemento de su inagotable vitalidad, y de su esperanza siempre rebosando fuerza, como lo he demostrado.

CXLI.

SOBRE EL GOBIERNO MUNICIPAL.

Dije ya en el texto, aunque muy lacónicamente, que los Comunes (ó Concejos) son una asociacion más natural é italiana, y los municipios otra más artificial y latina: daré algunas explicaciones para aclarar más mi idea. Digo ante todo que el Comun es una asociacion más natural, porque en efecto es resultado espontáneo de la naturaleza: separad los elementos positivos que agregan á ellas las instituciones humanas, y la sociedad municipal no será otra cosa sino aquella unidad producida por un grupo de familias reunidas en un mismo territorio por aquella ley social que, así al hombre como á la sociedad, les hace desear el bien de sus semejantes. En otros términos, el Comun es la reunion constante de muchos consorcios domésticos en territorio comun, para el bien comun de las familias: ora esta asociacion se halle como desparramada en dicho territorio, ó circunscrita y protegida por murallas; ora sea su gobierno monárquico ó aristocrático; ora esté aislada ó aliada con una provincia más extensa; ora disfrute de privilegios políticos, ó se halle bajo la dependencia del Estado, todas estas diferencias son meramente accidentales; la naturaleza esencial del Comun sigue siendo la misma, es decir, reunion de familias asociadas fuera del recinto doméstico, para auxiliarse mútuamente. De paredes adentro del hogar doméstico, cada familia atiende á sus propios intereses, porque tiene un jefe que la gobierna; pero las relaciones de las diferentes familias entre sí son de un órden superior al que rige para cada una de ellas en particular, y este órden há menester un regulador supremo de quien todas las familias dependan: tal es el cargo de la autoridad comunal ó municipal. En cuanto á las diferencias que distinguen á es-

tas dos palabras, ya habrá observado el lector que el Comun ó *gobierno mancomunado*, expresa precisamente el hecho de naturaleza, ó séase el gobierno producido naturalmente por la aglomeracion de gran número de familias, en virtud de la igualdad entre los padres de familia que son aquí naturales gobernantes, y cuyo conjunto merece propiamente el nombre de Senado ó *Consejo de los antiguos* (*senatus*, *seniores*).

Pero, ¿de dónde se deriva el nombre de Municipio? «*Municipes sunt cives Romani ex municipiis, legibus suis et suo jure utentes, muneris tantum ex pop. Rom. honorarii participes, à quo munere capessendo apellati videntur.*» (Aulo-Gelio, ap. Forcell., v. *Municeps.*) Era, pues, el municipio un Comun que, unido al pueblo romano á consecuencia de vicisitudes de guerra ó de alianzas, conservaba su legislacion propia, pero con título de *ciudad romana*; diferenciábase de la *colonia* en que esta, procedente de Roma bajo forma civil ó militar, continuaba viviendo segun las leyes de la madre patria, con quien la unian más estrechos lazos (Ib. v. *Colonia*). La palabra municipio añade por tanto á la idea de *Comun* (que puede considerarse como aislada, y tal cual fué en el hecho de reunirse las familias), la de asociacion erigida en Estado, y de participacion en los empleos del poder central. Esta es la razon porque hemos dicho que tiene un nombre más latino y artificial, por cuanto incluye la idea de una centralizacion artificial, de que prescinde completamente la palabra *Comun*, usada más de ordinario en Italia. La idea exacta de sociedad comunal resulta pues del conocimiento de su orígen y ulterior objeto: producida por el aumento de las familias, las constituye muy luego en asociacion, y tendiendo naturalmente á propagarse, forma despues provincias ó Estados por su union con otros Comunes. Esto demuestra que la teoría hipotática, ó sea de los derechos subordinados (como ya lo vimos en otro lugar) (685), explica tambien la de la sociedad municipal, estudiada en sus relaciones con la familia, con la nacion y con la etnarquía. Léase el tratado de Romagnosi sobre la *organizacion municipal* (*a*), ó su opúsculo sobre *los burgueses* y *ciudadanos*; prescíndase de los sistemas del *pacto social*, del *individualismo*, etc., y no se hallará otra cosa que una aplicacion de la teoría hipotática.

(*a*) *OEuvres posthumes*, t. IV, p. 540 y sig.

Romagnosi demuestra ya desde el § primero, que la familia *no pierde su naturaleza* por entrar en la tribu ó el municipio (688); sino que la autoridad doméstica agrega la familia á una sociedad más extensa (697), sin perder por eso su administracion propia (701), aunque más ó ménos pierda su independencia soberana, segun la mayor ó menor perfeccion ó fuerza de la sociedad municipal (710). Se ve, pues, aquí el derecho hipotático aplicado minuciosamente y de una manera tan fiel, que tal vez costase trabajo al lector creer que yo no habia leido una palabra de dichos opúsculos ántes de esclarecer mi teoría.

En el § segundo examina Romagnosi al municipio *en sí* mismo como sociedad compuesta de familias (696), de cuyo consentimiento resulta la autoridad (698); respecto del Estado, considera al municipio como un *consorcio* que nunca debe perder su unidad (700) al formar parte de la nacion. Con este motivo se lamenta Romagnosi de ciertos *forjadores de constituciones*, que por engrandecer la autoridad del Estado, han recurrido al medio de debilitar y desunir sus diferentes asociaciones menores. (LXXXIV.)

En el § tercero explica Romagnosi cómo conserva el municipio su autoridad propia, enteramente distinta de las derivadas *ab alto*, que cuidan en él de los intereses nacionales. En el § siguiente demuestra que el municipio tiene por consiguiente su administracion particular, adecuada á sus intereses y diferente de la nacional (690). Consecuencias todas ellas que se desprenden del primer principio hipotático, unidad de los consorcios (685).

De estos principios sentados en el capítulo 1.°, deduce Romagnosi en el § segundo del capítulo 3.° las atribuciones municipales, que se reducen á la subordinacion gerárquica (702), á la independencia del gobierno interior (701), y al derecho de administracion y represion (704, 707): deducciones que todas se reducen á las leyes universales ya por mí examinadas en la sociedad hipotática.

En el segundo de sus opúsculos no hace Romagnosi otra cosa sino aplicar estas ideas fundamentales á las relaciones que los súbditos adquieren ó pierden en los trastornos ó desquiciamientos de los grandes Estados, y allí considera al municipio en sus relaciones, no sólo con la sociedad nacional, sino tambien con la internacional.

Es aquí de notar lo que en la página 256 dice sobre que la ciudadanía se compone de elementos *personales* y *materiales*; es ele-

mento material, el *domicilio permanente* en el territorio del Comun ó del Estado. Esta teoría de Romagnosi; conforme con la mia, sobre el orígen de la autoridad (513 y sig.), sirve para explicarnos cómo, no sólo las sociedades comunales tienen una base *real* en la unidad de interes, sino que esta base puede y aun suele hallarse tambien en la unidad *de provincia*. Es decir que un gran Estado puede ser considerado como reunion *real* de provincias, de la misma manera que la provincia, ó séase los Estados inferiores, son reunion de Comunes, y estos de familias (692).

Estas teorías de Romagnosi nos dan explicada la nocion fundamental de las *sociedades de familias*, y de la *tribu* convertida en *municipio* por una asociacion civil y permanente. En la *Historia de la civilizacion moderna* de Guizot puede estudiarse de qué manera los diferentes hechos han ido modificando variamente un mismo *tipo universal*. Se ve allí, ante todo, el orígen de los municipios romanos, expuesto tambien con erudicion por Cantú (*Legislacion*, p. 18) y por Borghini en sus *Consideraciones sobre los municipios y las colonias romanas* (Milan 1808). En la leccion XLVI demuestra Guizot el triple orígen de los comunes en Francia, á saber: *trasformacion* del municipio romano; *crecimiento* de las poblaciones al abrigo de los castillos feudales, y *ayuntamiento* del pueblo en comunidades separadas. Allí explica dicho autor minuciosamente la diferencia de efectos correspondiente á la de orígen; y las observaciones que hace sobre el elemento *esencial* y el *accidental* de la más elemental de las sociedades públicas, pueden aplicarse, como teoría general, no sólo al *Comun*, sino tambien á la *Provincia*.

CXLII.

SOBRE LAS SOCIEDADES SALVAJES.

Segun la *Enciclopedia metódica*, consiste la diferencia entre salvajes y bárbaros, en ser los primeros poblaciones dispersas que no quieren asociarse, al paso que los bárbaros se reunen por lo comun formando cuerpo nacional cuando un jefe subyuga á otros. Sin elogiar lo que de filosófica tiene esta definicion, y limitándome á su aspecto filológico, observaré que confirma la diferencia establecida entre el estado salvaje y el bárbaro, y que

cualquiera que sea la causa interior de la diferencia, esta se manifiesta exteriormente por la *insociabilidad*. El lenguaje mismo reproduce esta diferencia, pues las palabras *salvaje*, *salvajería* empléanse como sinónimas de *misántropo* y de *insociabilidad*.

Pero ¿de dónde nace la aversion del salvaje á la sociedad? Por las narraciones de los viajeros y misioneros (*a*) sabemos que el *hombre del bosque* posee dos cualidades características: la ignorancia de los bienes sociales, y la repugnancia á todo lazo. Entendimiento inculto, voluntad indisciplinada, hé aquí los obstáculos que se oponen á que los salvajes se unan en sociedad: el primero de estos obstáculos nace del segundo; el salvaje no desdeña ciertas comodidades y delicadezas de nuestra vida social, pero ¡adquirirlas á precio de su libertad!

Non bene libertas pro toto venditur auro:

«El indio se considera independiente.» (Guizot, *Civ. fran.*)

Esta voluntad *indisciplinada*, principio de la vida salvaje, es lo mismo que una voluntad *individualizada* ó *aislada*, puesto que el hombre sólo se hace social por el sacrificio de su propia voluntad. Esta repugnancia á la asociacion nace pues de su resistencia á *domarse*, á *amoldarse*, ó, empleando el lenguaje católico, á *mortificarse* (LXXXV). Esta es la razon de ser la Iglesia católica la única capaz de civilizar á las hordas salvajes verdadera y progresivamente: el aventurero desalmado y el traficante codicioso los rechazan ó los matan bien á sablazos, bien con el abuso de licores fuertes; el misionero los atrae á sí, los civiliza y convierte. No me detendré á refutar rancias acusaciones, bien reconozcan por autor á un novelista, bien á un filósofo (*b*); los relatos auténticos de los misioneros y viajeros, los testimonios de los mismos historiadores protestantes, de publicistas de gran renombre, y de agentes del gobierno (*c*) me dispensan de contestar á ellas.

(*a*) *Cartas edificantes. Anales de la propagacion de la fe.* Relaciones de viajes, *Universo pintoresco* de Venecia.

(*b*) Segun las notas añadidas á Vatel, t. III, p. 285 y sig. «lo que se observa en todas partes, sin distincion, empezando por los católicos romanos y concluyendo por los metodistas, es que el fruto cogido por los misioneros, merced á sus predicaciones, no es otro que la holgazanería, la corrupcion y el desenfreno.» Segun las mismas notas, puestas dos páginas más atrás, este cargo sólo va dirigido á los misioneros bíblicos. V. *La scienza é la fede*, t. V, p. 297; los *Annali prop. della fede*, t. II, p. 349, y el *Cincinnati telegraph* del 7 de Enero de 1843.

(*c*) V. en el Saint-Louis Leader, Junio 1855, y los *Extractos históri-*

Si la vida entera del salvaje tiene que resentirse del *individualismo* de su voluntad indisciplinada, es evidente que debe ser su carácter dominante la *insociabilidad*, y que no sólo *no querrá*, sino que ni *aun podrá formar sociedad*. Pero *el estado salvaje*, como el *ofuscamiento* de la inteligencia, la *obstinacion* de la voluntad y por ende, la insociabilidad, tienen tambien sus grados. A medida que la mente pierde la idea del *bien*, deja de inclinarse á él la *voluntad*, y la sociedad ve decaer las instituciones destinadas á perfeccionarla. Así como la perfeccion social supone *unidad*, *eficacia* y *extension* (LVIII), así tambien, á medida que la sociedad salvaje decae, aparecerá más *desparramada*, *haragana* y *circunscrita*, hasta reducirse á una aglomeracion de individuos independientes, expuesta incesantemente á perecer de inaccion é imprevision, ó destrozada por feroces guerras.

Si el gigantesco árbol del género humano, cuyas ramas cubren al universo, brotó de una sola y primera raíz, como lo demuestran la revelacion y la historia (*a*), si á la sociedad primitiva le fueron reveladas las verdades sociales, como lo observa Muller (*b*), el embrutecimiento del salvaje no es en resúmen sino una

---

cos del 15 de Setiembre, de 1.° de Octubre de 1857, los testimonios del gobernador Stevens, del doctor Suckley del Sr Dotg, del Sr Mullen teniente del ejército americano, etc V. el *Mensage del presidente de los Estados-Unidos al Congreso*, 1854-55, p. 416.

(*a*) Cantú *Hist univ.*

(*b*) «Los pueblos más antiguos y, bajo ciertos aspectos, los ménos civilizados, tuvieron ideas exactas acerca de la divinidad y la inmortalidad, sobre la constitucion del mundo, y aun sobre el movimiento de los astros, por más que al parecer ignorasen las artes que hoy constituyen el encanto de la vida... La inteligencia humana habia recibido, por revelacion directa de un sér superior, ciertas disposiciones é ideas indispensables, á las que apénas podria remontarse con sus propias fuerzas.» (*Hist. univ*, t. I. p. 16.) En su *Introduccion al estudio de la filosofía*. c. III. demuestra Gioberti *á priori* la necesidad de esta primitiva revelacion, considerando la verdad ó la *idea* como principio de toda civilizacion: de aquí deduce que la Iglesia, propagadora de la verdad, es la verdadera civilizadora del salvaje.

En la palabra *América*, la *Enciclopedia italiana* llama á los antiguos monumentos americanos obras de generaciones anteriores á alguna de las razas que actualmente existen. Pero es difícil añade, explicar cómo las más civilizadas perdieron el terreno.» Fácil sería quizá resolver esta dificultad con más de un dato histórico: el hombre, enteramente privado de las luces sobrenaturales, flaquea y cae como naturalmente en el estado salvaje; no es pues necesario suponer diferencia de razas para explicar la sucesion de la América civilizada á la salvaje. La tendencia y la

decadencia que los prodigiosos monumentos descubiertos en América pueden atestiguar.

El estado de *barbárie* difiere del salvaje, en cuanto expresa la falta de *cultura*, la carencia de esa brillante civilizacion que gradualmente se difunde por la sociedad civil, sin encerrar, no obstante, esa idea de *muerte social* y *moral*, rasgo característico del estado *salvaje*. *Barbarie* y estado *salvaje* son dos situaciones opuestas á la civilizacion: la primera es opuesta como el principio al fin; la segunda, como la destruccion lo es á la esencia: la barbárie pasa naturalmente por diferentes grados de cultura intelectual y civil, en cuanto conserva los principios de órden moral; el estado salvaje decae más y más por ser tan sólo un desarrollo del principio de desunion y desórden que constituye la insociabilidad de los individuos (424 y sig.).

Las naciones germánicas, que llamamos *bárbaras*, porque formadas por la religion, amamantadas con las costumbres cristianas y con la civilizacion romana, se elevaron á la altura de la moderna, que en ambos mundos difunden; esas naciones no eran quizá ménos salvajes que los indígenas de América. En efecto, Guizot pone de manifiesto su completa semejanza (1630); la cual reaparece en aquellos bárbaros que no pudieron establecerse en nuestros países, como los tártaros de Gengiskan y los

---

marcha de la naturaleza dan razon de ello, y el conde De Maistre, cuyas obras pueden ser el mejor método para *aprender á pensar* sólidamente, atribuye con razon en sus *Veladas* el estado salvaje á alguna *gran falta social*. Vico observa que los descendientes de Cain, de Cam, etc., debieron parar en dicho estado (de aislamiento, de flaqueza y completa privacion) cuando intentaron romper todo freno librándose del influjo religioso, única fuerza capaz de proteger á la sociedad: una vez libres, á la manera de los animales del desierto, debian ver decaer tambien la lengua humana, con todos los usos sociales, para vagar errantes por la vasta soledad del globo.» (*Sc. nuov*, t. I, c. 2, § 3, p. 65.)—«De aquí sacamos una regla: que el estado salvaje que aisla á las familias y tribus, tiene esencialmente un influjo opuesto á la civilizacion, cuyas tendencias sociales son unir; este estado introduce necesariamente una envidiosa diversidad é idiomas ininteligibles en las gerigonzas que establecen la independencia de las diferentes hordas» (Wiseman, *Discurso sobre las relaciones de las ciencias*, etc., t I, p. 128; Bruselas 1838).—«El espíritu de una nacion debe corresponder naturalmente al lenguaje que habla.» (Ib. p. 147.) V. la Memoria del profesor Gerónimo Turroni, sobre el *carácter y los grandes movimientos de las naciones bárbaras*, en el *Giornale dell instituto Lombardo*, t. IV, p. 162.

hunos de Atila, que no recibieron de los pueblos vencidos los principios morales de la vida social. Los países ocupados por muchas de aquellas naciones, en las que la religion cristiana ejerció su influjo, fueron llamados, no *salvajes* sino *bárbaros*, porque estaban en vías de civilizacion.

De la idea del estado salvaje se deduce la forma de ese género de sociedad: ya veremos cuál se conforma la teoría con los hechos. Como quiera que el hombre no puede perpetuarse sin la sociedad doméstica, deberá esta existir entre los salvajes, hasta cierto punto; pero haciéndola *moralmente* imposible su *indisciplinada* voluntad, se reducirá á simple unidad material, cuya duracion dependerá de la *fuerza* del jefe que la forme; de aquí, servidumbre para la mujer y los hijos hasta llegar estos á la edad viril. En esta época de la vida, en que los pueblos civilizados establecerian con nuevas relaciones la sociedad pública, deberá disolverse la familia salvaje, y sus individuos se dirigirán á los bosques en busca del diario sustento, dando rienda suelta á esa manera de independencia que rompe todo lazo social.

Tal es la condicion de los *salvajes* más degradados y brutales, es decir, de los *salvajes* propiamente dichos. Pero, supongamos que la tradicion les haya trasmitido cierto número de principios sociales, y que conservados por una autoridad cualquiera, puedan formar una sombra de sociedad pública: veamos en qué podrá consistir esta. Compónese toda sociedad de dos elementos (337): el abstracto de la *sociabilidad*, y el concreto, que puede ser *obligacion natural*, *derecho* ó *necesidad*; suponed la idea más elemental de la *sociabilidad*, y el más imperfecto de los elementos concretos, la *necesidad*, y tendreis la constitucion de una sociedad *salvaje*. Impotente para remontarse á la idea de la *identidad de naturaleza* como manantial de *sociabilidad* (319), respetará el salvaje la *identidad de raza*, y concederá á las tribus aliadas por los vínculos de la sangre los derechos que su inhumanidad no consiente en los extranjeros: esta es la nacion salvaje: incapaz de tomar por norma de sus acciones la idea del *deber natural* ó del *derecho*, se verá obligada á formar una asociacion, por la *necesidad* de sustentarse ó defenderse. Existirá, pues, para ella una *sociedad nacional* formada sin unidad de órden por la propagacion material de la naturaleza, un gobierno formado por la necesidad, sin idea de superior, que deberá durar lo que la necesidad durare. Léanse los relatos de los viajeros ó la rápida descripcion debida á

la pluma de Guizot, y á cada paso se hallarán en ella estos caracteres determinados por los hechos (*a*).

Recordemos tambien, al terminar, que el estado salvaje admite infinitos y diferentes grados, segun una nacion en decadencia pierda cada vez más el depósito de sus tradiciones, ó reciba nuevamente de otras naciones civilizadas los principios de órden social. No es, pues, maravilla que se descubra algun rastro de todas las formas sociales, ora entre los négros de África, ora entre los indígenas de América (*b*); difícilmente llegan á olvidar los pueblos de tal manera toda idea primitiva, que no conserven algun vestigio de ella, porque al llegar á este extremo, verian el fin de su existencia. «El estado salvaje *perfecto* seria aniquilamiento de la idea y muerte de la inteligencia.» (Gioberti, *Introduccion al estudio de la filosofía*, T. I, p. 271.)

CXLIII.

SOBRE LA SOCIEDAD FEUDAL Y EL SACRO IMPERIO.

La sociedad moderna conserva todavia las denominaciones y frases de la sociedad feudal, como señales de legítima filiacion. Guizot nos ofrece un ejemplo de cómo debe ser estudiada la

(*a*) Esta es tambien, con pequeñas variantes, la constitucion semisalvaje de los Afganes: «Hállase dividida la nacion en tribus que no se mezclan entre sí, y cada una de las cuales está gobernada por un jefe particular, con una insignificante intervencion del poder real. El régimen interior de las tribus es el comunal: divídense en diferentes comunidades, y cada una de ellas tiene su jefe ó kan, elegido entre las familias más antiguas. Algunas veces tambien el kan es nombrado y destituido á voluntad del rey, ó reemplazado por un individuo de la familia real. En la eleccion del kan respetan los afganes el derecho de primogenitura, pero todavía tienen más en cuenta la edad, la experiencia y el talento: esta falta de fijeza en el órden de sucesion, ocasiona contiendas, rivalidades y frecuentes disensiones. Hállanse encargados los kans de la administracion de justicia, pero ordinariamente cuentan para el caso con la ayuda de un consejo compuesto de padres de familia. Los comunes son eminentemente exclusivos, y frecuentemente surgen diferencias entre ellos: parece que no profesan afecto á su jefe, pero mucho á su tribu. En extremo receloso de toda intervencion, el espíritu republicano de los afganes preserva á su país del despotismo oriental que ven dominar en sus contornos.» (*Enciclopedia italiana*, T. I, página 324 y 325.)

(*b*) V. *Enciclopedia italiana*, *Africa y América*.

sociedad presente por la historia en *hechos anteriores*, á fin de conocer su situacion, derechos y deberes (444). Añadiré aquí algunas palabras acerca del orígen y constitucion del feudalismo, sobre sus resultados naturales, y sobre el Sacro Imperio, centro poderoso donde la república feudal halló unidad y fuerza.

Cuando la necesidad de la defensa ó el carácter belicoso de una nacion bárbara adunan los primeros elementos sociales, sus miembros, libres todavia, forman sociedad *voluntaria*, que será igual en su orígen, pero con tendencias á hacerse monárquica por su jefe, ó aristocrática por el cuerpo de sus oficiales superiores (549). Que triunfos militares engruesan sus filas; ¿cuáles serán las consecuencias? Examinémoslas con Guizot en las bandas guerreras de los germanos. (*Civ. franc.* lec. XXXI, XXXII y sig.) Cuando la nacion se hallaba en su cuna, todos los soldados eran casi iguales, consistiendo la única diferencia en las cualidades personales que *podian producir mas tarde* superioridad electiva, pero que *actualmente* no daban derecho alguno á la soberanía (477, 625). Hallábase durante la guerra dicha igualdad como contenida por sus operaciones, que reclamaban union en el plan, pero siempre existia en el corazon de los bárbaros, para recuperar todo su poder terminada que fuese la expedicion. Entónces debian repartirse los principales guerreros el fruto de la conquista; y como cada uno de ellos tenia á sus órdenes gran número de soldados voluntarios, cuasi iguales suyos, podian recibir estos como recompensa una parte de la primera distribucion bajo las condiciones, más ó ménos onerosas, que el capricho del primer poseedor les imponia. Pero, como lo observa el erudito historiador, entre aquellos hombres ansiosos de aventuras guerreras, el mayor número de ellos debia optar por vivir á mesa y mantel con sus señores, libre de las fatigas de los campos y del cuidado de defenderlos: no vislumbraban la diferencia de condiciones que, andando el tiempo, se habia de establecer entre los propietarios y sus comensales.

De aquí resultó naturalmente la division de la sociedad en cuatro clases subordinadas: los señores feudales, los vasallos propietarios, los hombres libres no propietarios, y los siervos ó súbditos conquistados. Los primeros debian vivir casi independientemente unos de otros, aunque más ó ménos, segun las costumbres de la nacion de que procedian; porque los diferentes pueblos de que se componian las *bandas guerreras* podian tener, y tenian

realmente, diferentes formas de gobierno. Estaban los segundos sometidos á las condiciones inherentes al *feudo* que recibieron, las cuales, por lo comun, se reducian á algunos servicios militares; pero tenian y ejercian desde el interior de sus castillos un poder supremo, extensivo á los dominios de su propiedad. Los soldados que no recibieron feudo, más libres de *derecho*, pero más independientes de *hecho* por la *necesidad* de atender á su subsistencia, perdieron pronto la especie de igualdad que los nivelaba con su jefe, el cual en tiempo de paz no necesitaba su auxilio armado: halláronse, pues, reducidos á la condicion de súbditos (628). Sometidos los habitantes de los paises conquistados por la suerte de las armas á merced del vencedor, llevaron una vida más ó ménos soportable, segun consiguieron hacerse ó no necesarios al conquistador. En Francia, en Italia y en España, la civilizacion cristiana y los recuerdos de la grandeza romana dieron á los pueblos vencidos poderosa superioridad moral, causa de gran diversidad de efectos entre las invasiones de Oriente y Occidente, viéndose en las primeras que los vencidos, por lo comun poco más civilizados que los vencedores, ejercieron sobre ellos ménos influjo.

La constitucion natural de la *banda guerrera*, trasformada en sociedad pública, será pues un sistema aristocrático de gobierno, *en cierta manera federal*; siendo cada propietario como *soberano* hereditario en sus dominios, deberá el gobierno supremo considerar cada feudo como sociedad pública existente por sí misma, y se reflejará en sus leyes el *consentimiento* de los asociados (521-629), modificadas aquellas en más ó en ménos por el elemento monárquico, y por la armónica subordinacion de los diferentes feudatarios.

Los efectos naturales de semejante constitucion, serán: 1.°, dividirse la nacion en mil sociedades separadas; 2.°, perfeccionarse la vida en la familia, debilitándose el espíritu nacional (507); 3.°, carencia de un gobierno central, y por ende, preponderancia de los señores; 4.°, guerras intestinas, resultado natural de una soberanía imperfecta (1377); y 5.°, reaccion de los oprimidos y su reunion en *comunes* (769).

Esta es la idea que nos da Guizot de la sociedad feudal, considerada por él como una dilatacion de la *banda guerrera* bajo el aspecto de sociedad pública, merced al influjo de muchos otros elementos anteriores de órden secundario. Sin responder

de los asertos y deducciones de Guizot, me parece bastante haber dado una idea de esta forma de gobierno, elemento tan importante de la civilizacion europea, y objeto á la vez de tantas censuras y elogios.

Aun fuera de Europa se halla alguna semejanza de gobierno feudal. De Real nos la ofrece en el Japon; Cantú, en las Indias. (*Ciencia de gobernar*, t. I, p. 401.—*Hist. univ.*, t. II, p. 176.) Las satrapías de Persia y la division de los Estados de Alejandro el Grande recuerdan, bajo cierto aspecto, la organizacion feudal. «En otros pueblos, como los ghiolofos, existe una manera de feudalismo sustituido á la herencia de los principales cargos y á los gobiernos provinciales (*a*).»

«No debo, dice Schlegel (*Filosofía de la historia*, lec. IV), no debo maravillarme de encontrar en la India vestigios de un sistema feudal en la casta de guerreros que constituye la de los nobles y propietarios.»

Vico toma dos ejemplos de Homero para demostrar que ya en los tiempos heróicos fueron los feudos institucion natural de los pueblos bárbaros. (*Scienza nuova*, t. I, p, 159 y sig.)

Pero todos estos ensayos de feudalismo carecian de aquel principio de vida que en los siglos cristianos formó y animó al europeo, prodigio de progreso comparado con épocas anteriores, y tesoro de fecundidad para la nueva civilizacion, de quien fué aquel tan sólo primer ensayo.

De todas maneras, compuesta esta institucion de elementos tan dispersos, hubiese sido harto imperfecta, á no venir la unidad católica á darla cohesion y hacer de ella un conjunto. Tiene esta unidad por órgano visible la gerarquía, cuyo carácter difícilmente se aviene con el manejo de las armas; y como sin armas ni soldados el derecho se reconoce impotente para conservar el órden, sobre todo, entre espíritus orgullosos por su nacimiento, y ensoberbecidos por su altura y poder, preciso fué á la gerarquía cristiana constituir un centro de unidad material, capaz con el auxilio de la fuerza armada de defender el órden de los ataques de la sedicion y de los asaltos de la infidelidad (1217-1490). Tal fué, en efecto, la mision del Sacro Imperio y del emperador que lo regia. «El emperador, dice el concilio misto de Aquisgrán, se halla establecido para proteger á la Iglesia, y el rey para gobernar al

---

(*a*) *Enciclopedia italiana*, v. *África*, p. 355.

pueblo en paz» (*a*). El nombre mismo de Sacro Imperio, parece deber su origen á los principios dominantes en el siglo XIII (*b*).

No ignoro bajo qué punto de vista consideran á la Edad Media ciertos juristas y escritores cristianos, los cuales atribuyen á su señor y dueño, como á sucesor de los Césares, todos los poderes de que se hallaron revestidos los emperadores de la Roma pagana (*c*). Bajo este aspecto tuvo razon Gioberti para censurar al imperio por sus pretensiones de constituirse en heredero de la tiranía de los Césares y por el fatal influjo que ejerció en la cristiandad. (Introduccion). Pero si nos atenemos á autoridades imparciales; si examinamos los hechos primitivos ó la naturaleza misma de las cosas, veremos que el Sacro Imperio sólo heredó del pagano cierta idea confusa del poder central y de soberanía sobre las naciones. Sólo el cristianismo le señaló su fin, que es lo que constituye el carácter distintivo de todas las sociedades (442).

Entre las numerosas autoridades que podria citar, elegiré al autor del opúsculo de *regimine principum* (*d*); tanto más digno de ser consultado, cuanto que conocia, mejor que ciertos escritores modernos, una época que era la suya. Dice el referido autor en términos explícitos, que el imperio cristiano fué formado «*ad exequendum regimen fidelium, secundum mandatum summi pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse cooperatores Dei ad gubernandum populum christianum.*» (*De regimine principum*, lib. III, cap. 17). Un poco más adelante, cap. 19, demuestra el autor cómo Leon VII llamó en su auxilio á Othon I. y despues estableció Gregorio V los príncipes electores y ordenó la constitucion *con la mira del bien de la Iglesia universal* que debe ser el objeto del Vicario de Jesucristo, (*pro bono statu universalis Ecclesiæ*).

No multiplicaré en este lugar las citas, mucho ménos cuando la mayor parte de los sabios contemporáneos de Alemania se hallan de acuerdo conmigo en la materia: para convencerse de ello, puede verse un artículo de los *Anales de las ciencias religiosas*,

---

(*a*) Cantú, *Época X*, 808-1096, t. X, p. 336.

(*b*) Guillermo, conde de Holanda, elegido rey de los romanos en 1247, fué uno de los primeros que... dió el nombre de Sacro al imperio de Alemania » (*Ann. de philos. chret* 3.ª serie, p. 152. *Dict. dipl.*)

(*c*) Puede consultarse sobre este punto á Grocio, *Jus belli et pacis*, libro II, c. 22. § 13.

(*d*) En las obras de Santo Tomás, opusc. XX.

t. I, p. 267 y sig. Segun Eichorn, por ejemplo, la esencia del sistema feudal consistia en el principio de hallarse confiados al Papa ambos poderes como á Vicario de Jesucristo y Jefe visible de la Iglesia; por el Papa era revestido de poder temporal el emperador, ejerciéndolo bajo su direccion. Pueden consultarse sobre la materia diferentes pasajes de la *Vida de Inocencio III*, por Federico Hurter, y la *Introduccion* del traductor, el cual cree, con tantos otros escritores, que es imposible escribir la historia de la Edad Media sin ver en el imperio al auxiliar de la Iglesia.

Consultando á los *hechos* primitivos, base de las constituciones sociales (444, etc.), se ve que Carlomagno llegó á ser emperador de Occidente por declararse protector de la Iglesia; carácter con el cual recibian sus sucesores la corona imperial de manos del Sumo Pontífice. Si algunos autores hubiesen tenido en cuenta este hecho, no se hubiesen dado tanta prisa á negar á los Papas todo derecho sobre el emperador, confundiendo de este modo la cuestion del influjo pontificio sobre los soberanos, con el ejercido sobre el emperador: como si este no fuese más que un soberano ordinario, aunque más poderoso. La primera cuestion pertenece al derecho público natural, y se reduce á determinar la dependencia entre el poder espiritual y el temporal: la segunda entra en el dominio del derecho particular, y puede plantearse de una manera general en estos términos: una persona (física ó moral) que necesita auxilios, ¿puede pedirlos á quien quiera? O bien, ¿podrá un poderoso violentarla, y no obstante aceptar ella sus servicios cómo y cuando él quiera? La diferencia de las dos cuestiones estriba en que los soberanos desposeidos del imperio conservaban ordinariamente sus Estados hereditarios, cuya pérdida era considerada bajo un punto de vista enteramente distinto. Por consiguiente, los hechos demuestran que el imperio cristiano era esencialmente distinto del romano, pues era el centro material de la cristiandad (1440).

La naturaleza misma de las cosas, como ántes he dicho, explica perfectamente lo que era esta institucion. Siendo la cristiandad una etnarquía, necesita autoridad (1364) que pueda disponer de la fuerza de las armas; pero considerándose esta como ajena al carácter del Sumo Pontífice, deberá reclamarla del potente brazo del *Obispo exterior* para rechazar la violencia de sus hijos rebeldes y de las naciones enemigas. Cuando los católicos de brazo endeble y corazon degenerado no dan de sí un robusto genio en quien se

reconcentre la accion de la cristiandad, reducido el Vicario de Jesucristo á hacer ineficaces protestas y á dirigir censuras, sólo puede amparar á las Iglesias oprimidas por los tiranos alentando y orando; armas que más de una vez triunfaron por sí solas de los opresores y de sus ejércitos (*a*). Pero cuando una fe generosa imprimia unidad y vida en las naciones fuertes, natural era que el Vicario de Jesucristo, padre y Pontífice de todas las naciones cristianas, se encargase de defender sus derechos, hasta con medios materiales, reuniendo en un centro comun, monárquico como el imperio, ó poliárquico como en ciertas cruzadas, las fuerzas temporales de la cristiandad (1847, 1494). Si estas ideas hubiesen sido reconocidas por la política tan bien como son dictadas por la naturaleza, no habriamos visto en nuestros dias, en ambos extremos de Europa, hollados por la impiedad y el cisma triunfantes, los cadáveres de los mártires, ó constituirse una y otro en apologistas de la apostasía de los cobardes. Contradícese Gioberti cuando (*b*) censura como excesiva condescendencia el proceder de Leon III, y le acusa de abdicar la supremacía cuando dió el cetro á los bárbaros en la persona de Carlomagno. Puesto que, segun el mismo Gioberti, Francia tan guerrera está destinada á ser el brazo de la cristiandad, debió admirar la sabiduría de aquel Pontífice que tan bien supo apreciar el cargo que se le daba y el pueblo á quien se lo daba, por más que no siempre haya este correspondido á su noble mision.

CXLIV.

SOBRE EL GOBIERNO REPRESENTATIVO.

Deberia yo dar aquí una idea exacta de esta clase de gobiernos, á fin de aplicarles mis teorías; pero ¡cómo hablar de ellos con imparcialidad propia de publicista filósofo, en tiempos en que tan violentos debates suscitan! Véase cómo opinan en la materia Montesquieu, y escritores modernos como Weiss, Maca-

---

(*a*) V. las *Memorias del Cardinal Pacca* respecto de la excomunion de Napoleon I, seguida de los desastres de Rusia. El diario *La scienza et la fede* refiere una conferencia celebrada entre Gregorio XVI y la hija del emperador de Rusia (t. V, p. 146); el *Diario de las Dos Sicilias* del mes de Mayo de 1843 menciona un dicho de O'Connell sobre Espartero.

(*b*) *Primato morale et civile degl' Italiani*, t. I, p. 30.

rel, etc.: los unos sólo tienen panegíricos para el sistema representativo; por el contrario, los monárquicos y demócratas le dedican tan acres censuras, que no parece sino que para ellos dicha forma de gobierno es la mayor de las calamidades. (*Doctrina de Saint Simon*, año 1.°, p. 103: el *Globo*, 28 de Octubre de 1831.) Yo procuraré, como siempre, huir de uno y otro extremo.

Llámase *representativo* un gobierno cuyo organismo es tal, que todos los ciudadanos puedan ver representados en él sus intereses y deseos, por medio de diputados. Pero esta definicion nominal cuasi equivaldria á declarar imposible un gobierno verdaderamente *representativo*, puesto que realmente representados no hay sino los electores de hecho: seria, pues, preciso que todos los ciudadanos tuviesen, por lo ménos, el derecho de elegir, lo cual es moralmente imposible. Más fácil seria conseguir que todos los jefes de familia fuesen electores, y, por consiguiente, representados; pero su número traeria al parecer inconvenientes que las constituciones han procurado evitar, limitándolo más ó ménos por medio de las condiciones que para ello exigen. Resulta de aquí, que la verdadera definicion nominal del gobierno representativo será: gobierno en que una poliarquia, demasiado numerosa para obrar por sí misma, lo hace por vía de representacion, y dirige, por este medio, á la persona investida del poder ejecutivo.

Pero como quiera que esta forma de gobierno *en los tiempos modernos* es hija de las revoluciones engendradas por la absurda teoría del *pacto social*, preciso fué á sus fundadores, para ser lógicos, proclamar en sus constituciones la igualdad individual política de *todos* los *ciudadanos*, y por consiguiente, el derecho de hacerse oir aun en materias políticas: así pues, concedieron á cada cual el derecho de *peticion* y de *asociacion*, la libertad de la *prensa*, etc., creyendo así hacer realmente accesible para todos un tribunal de quien nada tengan que recelar en cuanto al uso de sus derechos.

Conocedores por otra parte de las turbulencias y excesos que forman la reata de los actos de la muchedumbre (1630), los autores de dichas constituciones echaron mano en la confeccion del gobierno, de otros elementos de carácter permanente, á fin de neutralizar con esta oposicion la *movilidad* del elemento popular: tal fué el objeto de una *alta* cámara que tomase parte en el poder con la de los Comunes. La intervencion política concedida

á las clases más ricas, pensaron ellos, ofrece garantías de conservacion y estabilidad (1605), puesto que quien tiene alta posicion social debe ser naturalmente conservador.

Por último, como la oposicion entre el *movimiento* y la *estabilidad* no seria otra cosa que una lucha política incesante, colocaron un poder en la cima de la gerarquía constitucional, con título de *rey* ó de monarca inviolable, destinado á dominar á los partidos y á mantener la unidad nacional. Pero como esta inviolabilidad pudiera emplearse en proyectos ambiciosos, quisieron que ejerciese el poder por medio de *ministros responsables*, juzgando que serian ménos precipitados en firmar un real decreto que pudiera costarles su fortuna, su libertad y quizá su cabeza.

Paréceme ser este, en globo, el organismo de los gobiernos representativos, susceptibles por lo demas de multitud de diferentes combinaciones, entre las cuales debe contarse la completa independencia de los poderes judicial y ejecutivo; medida que, al privar al príncipe del derecho de juzgar, le quita uno de los grandes medios de oponerse á la ley y al derecho.

Ahora ya puedo plantear tres cuestiones: 1.ª ¿Es *legítimo* el estado *real* del gobierno representativo? 2.ª ¿Este estado *real*, corresponde á su objeto *ideal*? 3.ª ¿Es *posible* este objeto *ideal*?

Para responder brevemente á la primera pregunta, digo que, en abstracto, nada se opone á que todos los jefes de familia tengan el derecho de formar parte del gobierno político, y aun añado que allí donde todos los poderes superiores hubieran cesado *de hecho*, constituyen los jefes de familia la suprema autoridad, y su consentimiento forma ley poliárquica (698, 521). El gobierno constitucional nada tiene pues por su naturaleza, que lo haga condenable. En el órden concreto, llegará á ser legítimo cuando no se aduzca ya derecho contrario á él por parte de gobiernos superiores, en cuyo caso, considerándose individualmente independientes é iguales los jefes de casa ó de familia (620), es natural que en cuanto sea posible, deseen conservar esta independencia (625 y sig.). Luego si cuentan con el medio de conservarla sin perder las ventajas sociales, podrán emplearlo legítimamente.

¿Pero el gobierno representativo en su actual forma, corresponde realmente á su objeto? Romagnosi responde negativamente á esta pregunta (*a*): en vez de separar los poderes, preferiria que

---

(*a*) *Istit. di civile filos*, lib. VII y VIII, sobre todo, p. 544 y sig., 560

se separasen las atribuciones, reducidas por él á las de *propuesta, discusion, deliberacion, sancion y promulgacion* (*a*). Léjos está Ahrens de poseer la fijeza y claridad del publicista italiano, pero se manifiesta de acuerdo con él en reprobar las actuales formas (*Philos. du droit* p. 354, nota I). Pueden verse sus razones para aquilatar su valor: por lo ménos tienen el mérito de la imparcialidad, toda vez que estos dos autores no son *monárquicos* y suspiran por un gobierno representativo, pero distinto de los del dia. Estos, dicen, no consiguen su objeto, que es representar realmente los intereses y la voluntad del pueblo.

Voy á hacer algunas observaciones sobre la tercera pregunta. ¿Es posible un gobierno en que todos los jefes de familia ejerzan realmente *igual* influencia por efecto de una combinacion política, segun los derechos de rigorosa justicia? La influencia real, es decir, *de hecho*, es un *poder de hecho*; es así que el poder de hecho es naturalmente desigual entre los hombres (355); luego el influjo efectivo de los jefes de familia será siempre desigual (*b*). La igualdad de sus derechos será, por lo tanto, letra muerta en la práctica, y la *rigorosa justicia* del influjo social deberá hallarse, no en el juego y la lucha de *solas* las fuerzas políticas, sino en la voluntad bien dirigida de los miembros del Estado. Quien esperase, pues, ver surgir la perfeccion social de un simple mecanismo político, se alimentaria de quimeras. Bentham, Ahrens y otros mil escritores nada sospechosos, nos advierten expresamente que las *formas* de gobierno carecen de la importancia que les atribuye nuestra época.» (Ahrens, l. c., p. 657.)

En vano se responderia que la superioridad del influjo de algunos hombres puede compensarse con el número, intereses, etc. de los demas: en todos los sistemas de composicion, de oposicion y equilibrio, siempre habrá desigualdad en los resultados; pues estos dependen de la desigualdad de los individuos, y

---

y sig., 620 y sig., t. I, p. 547: «Buscan los hombres otra cosa que el honor de los torneos parlamentarios? Esta es la máscara que engaña al vulgo, y detras de la cual se ocultan frecuentemente proyectos de tiránica opresion, etc.» Pág. 550. «Las constituciones modernas fundadas en la mentira, no son más que un horrible sarcasmo.» Pág. 483. «En vano esperais que la voluntad pública se abra camino en el combate de la de los grandes con la del pueblo.»

(*a*) Ibid p 588.

(*b*) V. *Esame crítico*, p. I, c. 2, il *suffragio universale*.

la individualidad no cae bajo la accion de la ley, que no puede ordenarla ni tenerla en cuenta.

Pero el mismo principio que, tomado de la naturaleza humana, nos hace considerar imposible la perfeccion *real* de un gobierno representativo, nos demuestra tambien las condiciones con que puede aproximarse á dicha perfeccion, á medida que haya más igualdad real entre las fuerzas de las familias asociadas; pues la influencia de las más poderosas tenderá siempre á romper el equilibrio. El máximum de igualdad *posible* entre las familias será, por consiguiente, primera condicion para el *perfeccionamiento* de que se trata. Por otra parte, como quiera que la *influencia predominante* debe ser dirigida por una conciencia honrada (1609) de manera que sacrifique sus propios intereses al bien público, venimos á parar en que la perfeccion del gobierno representativo será tanto más *real* cuanto mayor sea el dominio que sobre él ejerza la *conciencia*. Por eso, el principal medio de conseguir el objeto que el gobierno representativo se propone, consiste en afianzar los principios morales.

Resulta, pues, que la *igualdad real* y las *virtudes prácticas* son las principales condiciones de esta forma de gobierno (*a*), si ha de representar con verdad todas las necesidades.

Los que no creen posible la *virtud*, deben convencerse de que estos gobiernos sólo representarán á los ricos y poderosos, que ninguna necesidad tienen de ser representados (554, 1100). Por el contrario, los que, fuertes con la ayuda sobrenatural del cristianismo, piensan que el reino de la virtud no es del todo quimérico, aplíquense cuanto puedan á practicarla y á hacer que por los demas se practique. Entónces podrá darse más fácilmente una verdadera representacion nacional, y dado que sea legítima en su orígen, podrá (552) labrar la ventura de un país; pues sin tener toda la solidez de la unidad monárquica ofrecerá por lo ménos todas las ventajas de un gobierno verdaderamente popular (1258).

(*a*) Estas dos condiciones las exigen implícitamente los autores materialistas cuando dicen que esta clase de gobierno sólo conviene á los países adelantados en *civilizacion*; pues esta comprende las virtudes del alma y la cultura del entendimiento, haciendo, la una, que no se abuse de la fuerza, y la otra, que reine la igualdad.

CXLV.

SOBRE EL INDIVIDUALISMO.

Esto demuestra cuán chabacana é imperfecta es la ciencia de los utilitarios, reducida toda ella al *individualismo*, es decir, al principio de desunion. Romagnosi consigna terminantemente en su *Filosofía del derecho civil*, al empezar el libro VII (p. 535), que «siempre la individualidad es elemento predominante en la sociabilidad; pero como esta exige que se éntre en transacciones con otros, el centro de la transaccion se halla fuera del alcance del individuo, y por consiguiente, la ciencia de la organizacion política no es otra sino la del equilibrio de las fuerzas vivas del Estado, equilibrio que *resulta del mecanismo* regular *de la fuerza* pública.» Tal debia ser, en efecto, la teoría de los utilitarios: para ellos el gobierno no es más que *un mecanismo*, y el arte se reduce á poner fuerzas en oposicion, para que de su choque resulte el efecto que se apetece. Pero no es esta la marcha de la naturaleza (1555, 1556 y 1557 in fine); los que como yo, de acuerdo en este punto con Romagnosi, consideran la *naturaleza* como *principal agente*, saben que debe existir en el hombre un principio de sociabilidad que le llama al órden social, sin otro *interes* que el bien de la justicia y del órden mismo (319), por más que lo desconozcan los utilitarios (818).

Verdad es que componiéndose la sociedad (313 y sig.) de dos principios, uno de los cuales supone algun *hecho humano*, es natural (732) que el individuo tenga tambien su parte en ella, sin dejar de mantenerse subordinado á la accion de la naturaleza. Si el *individualismo*, sacando nuevas fuerzas de la corrupcion moral, consigue sofocar la voz de la naturaleza que pide honradez social al hombre (347), vendrá á ser el gobierno, no *direccion regular de una tendencia espontánea*, sino *mecanismo de oposicion* (1240). Pero este es el estado morboso de la sociedad natural; estado de que se halla exenta la sociedad cristiana en mayor ó menor escala, segun se manifiesta más ó ménos fiel á las máximas que proceden de la autoridad divina.

Estas consideraciones nos dan la clave filosófica de un doble hecho, á saber: la tendencia democrática de los incrédulos, y el supuesto absolutismo de los católicos. Se ve que los primeros son lógicamente conducidos por sus principios á sentar en tesis general que sólo el gobierno poliárquico es legítimo (252-529). Claro está: como que no admiten esa fuerza sobrenatural de la gracia que acude en auxilio de la humanidad corrompida, hacen este raciocinio: todo gobierno legítimo debe tender al bien del pueblo, es así que el absoluto es movido por el individualismo y sólo obra en bien propio; luego este gobierno es esencialmente ilegítimo. El mismo argumento constituye el fondo de la nota de Romagnosi (*Instituz. di civil fillos.*, lib. VII, § 4). Su sinceridad en este lugar es igual á su lógica; dice que las palabras nada hacen á la cosa, y que todo gobierno que asegura garantías legales, puede llamarse indiferentemente monárquico ó republicano.

Todo lo que tiene Romagnosi de buen lógico, lo tiene en esta ocasion de mal moralista, por partir del principio de que la individualidad siempre acaba por prevalecer en toda sociedad. La sana moral, por el contrario, vislumbra en el órden el bien propio de la naturaleza racional, y en esta la natural tendencia hácia la posesion de dicho bien (347), tendencia íntima producida por la naturaleza prescindiendo de todo interes propio y privado. Ademas de esta natural inclinacion, halla el católico en la fe motivos, y auxilios en la gracia, para tender incesantemente hácia el bien comun, aun á costa de su interes particular: verdad es que no renuncia al beneficio material del equilibrio, de la concordancia de los diversos intereses; pero en todo y por todo se apoya en esa tendencia natural hácia el órden, desarrollándola por medio de la fe y la piedad cristianas. Al argumento de Romagnosi contesta, pues, el católico con el siguiente: todo gobierno legítimo debe tender al bien del pueblo; es así que todo gobierno que tiene por norma las leyes de la justicia y las enseñanzas de la fe cristiana, tiende necesariamente á dicho bien: luego todo gobierno que marcha por este camino, es legítimo.

Dedúcese de aquí que, dadas estas condiciones, más bien necesita el gobierno de medios que le suministren el conocimiento del verdadero bien comun, que de trabas que le impidan hacer nada contrario á dicho bien. De aquí nace tambien esa acusacion de indiferentismo respecto de las formas políticas, atribuido injustamente á los católicos como tendencia á proteger á los go-

biernos absolutos. No; el católico acepta todos los gobiernos *legítimos* sin excepcion alguna, y sólo porque no excluye al absoluto, como los descreidos lo hacen, se valen estos de la ocasion para acusarle neciamente de tendencias absolutistas y serviles (*a*).

(*a*) Véase mi *Exámen crítico*, pág. 1, cap. 8.—*Naturalismo*, cap. 9. *Felicita sociale.*

FIN DEL CUARTO Y ÚLTIMO TOMO.

ÍNDICE

NOTAS DEL LIBRO PRIMERO.

NOTAS DEL LIBRO SEGUNDO.

NOTAS DEL LIBRO TERCERO.

NOTAS DEL LIBRO CUARTO.

NOTAS DEL LIBRO SÉTIMO.